Anhang 1
Notizen zur Geschichte der Hermeneutik

Die voranstehenden Analysen folgen zwar der diachronen Ordnung des christlichen Traditionsprozesses, aber in systematischer Absicht. Die Dekonstruktion der Hermeneutischen Theologie sollte die Umrisse des Paradigmas Theologischer Hermeneutik erkennen lassen. Die folgenden Notizen zur (Vor-)Geschichte der Hermeneutik wollen nur festhalten, daß sich auch unter der hermeneutischen Perspektive, die dieser (und die diesen) Paradigmenwechsel nahelegt, historisch noch mehr und anderes sagen ließe, als durch die Argumentationslinie der einzelnen Kapitel – vor allem in Kap. I – in den Blick kam.

1. Von Augustin zu Luther

a) Mittelalter: christliche Orientierung antik

Nicht nur die semiotische Terminologie (Signum, Signifikant, Signifikat, Designat, Denotat usw.) ist scholastisch. Auch zu den Distinktionen und Relationen der semiotischen Modelle gibt es schon Vorstufen bis zurück zu Augustin. Aber Vorsicht! Allenfalls kann man sagen, daß auch hier schon eine Integration von Platon *und* Aristoteles vorliegt, deren unterschiedliche Konstellierung der Kraftquell der höchst dynamischen mittelalterlichen Entwicklung ist. Augustin interpretiert alle aristotelischen Distinktionen innerhalb eines theo-ontologischen Modells in der Tradition von Philo und Origines (und der Gnosis). Und in diesem Rahmen orientiert Christus als Lehrer quasi räumlich, auch wenn das Vorbild seiner Liebe moralisch oder erkenntnistheoretisch interpretiert wird. Gerade dann: Die Gottesliebe lenkt *alle* Triebe nach »oben« (zur Heimat, wie im gnostischen Mythos) – in derselben Bewegung weg von Körper, Stoff, Sinnlichkeit, Irrtum und Egoismus. Diese Bewegung beugt sich gehorsam unter das signum (die Welt), und folgt doch der Intention des Autors Christus auf die wahre res (Gott) hin.[1]

1 Vgl. neben den praktische Beispielen in den Kommentaren zu den biblischen Schriften v.a. De doctrina christiana libri IV (397/426), hrsg. von Joseph Martin, Turnhout 1962 (CChr.SL 32), 1-167.

Das Mittelalter steht in dieser Tradition, wenn es die sich verfestigende Lehre vom vierfachen Schriftsinn insgesamt als Prinzip christlicher Orientierung versteht:

»Quadruplex sensus scripturae habetur in usu:
Littera gesta docet; quid credas allegoria;
Moralis quid agas, quo tendas anagogia.«

Das ist als sensus scientiae, fidei, caritatis et spei der Heilsweg, der auch auf der Stelle (raptus) vom Lesen eines alttestamentlichen Textes über das Erkennen seiner christologischen und christlich-ethischen Dimension bis in die Tiefe seiner zeitenthobenen Wahrheits- und Sinndimension, und d.h. vom inneren Bild der israelitischen Königsstadt bis vor die Tore des Himmlischen Jerusalem führen kann.

b) Luther: die Wende zur Neuzeit

Auch in seiner Hermeneutik ist Luther von Vorbildern abhängig. So hebt schon die Kommentierung der Bibeltexte durch Nicolaus von Lyra, von denen er ausgeht, den Literalsinn hervor als Orientierungslinie durch die mitgelieferte Auslegung der Tradition. Selbst die katholische Polemik wußte:

»Si Lyra non lyrasset,
Lutherus non saltasset.«[2]

Aber diese »Zurückführungen« verdecken das Wesentliche: Sie sind möglich, weil etwas Neues – wie stets, so auch hier – durch das Neuarrangement einzelner Erkenntnisse und durch Radikalisierung partieller Einsichten entstanden ist. Ich stelle das zuerst durch Karl Holl erschlossene und in dieser Perspektive gedeutete Material noch einmal zusammen, weil es die hermeneutische Umorientierung zu Beginn auch als semiotische zu verstehen erlaubt und weil heute im Übergang von der Hermeneutischen Theologie zu einer Theologischen Hermeneutik gerade die Lutherische Deutungsbewegung motivierend wirken kann.[3]

2 Zu Nicolaus von Lyra vgl. Henri de Lubac, Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture, Paris, Bd. 2/2, 1964, 344-367 (»Nicolas de Lyre«), bes. 353. Zu jenem Distichon, das Nicolaus in seinen Postillae perpetuae in universa Biblia (1322/1330) zitiert (In Gal IV,3), vgl. a.a.O. Bd. 1/1 (1959), 23; zu entsprechenden Formeln bes. 23-39 (»Introduction«); 119-169 (»Les listes en présence«).

3 Vgl. dazu (mit Angaben der Quellenschriften) Karl Holl, Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegekunst (1900), in: ders., Ges. Aufs. zur Kirchengeschichte, Bd. 1, Tübingen [2.3]1923, 544-582; Gerhard Ebeling, Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik (1942) (FGLP 10/1), Nachdr. Darmstadt 1962. Die entscheidenden Hinweise verdanke ich meinem Lehrer Eberhard Wölfel; vgl. ders., Luther und die Skepsis. Eine Studie zur Kohelet-Exegese Luthers, München 1958

Die vielzitierte hermeneutische Konzentration Luthers auf den Literalsinn (für ihn: auf den sensus grammaticus, historicus) ist nicht methodisch, sondern theologisch begründet, und daher von pradigmensprengender Radikalität: »Sed primo grammatica videamus, verum ea Theologia.«[4] Daß sich aber diese Theologie damit an eben jenes Textverstehen bindet, wie es gerade vom Humanismus methodisch und editionstechnisch, aber auch mit einem fast weltanschaulichen Selbstbewußtsein (»ad fontes«) gepflegt wird, darf wiederum nicht vergessen werden, wenn man Luthers Rede von der »claritas scripturae« zitiert, seine Anweisung, die dunklen Stellen seien von den klaren her auszulegen, und seine Behauptung, die Heilige Schrift sei »per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres, omnium omnia probans, iudicans et illuminans«.[5]

Dabei haben wir wohl die größten Schwierigkeiten, das in seiner paradigmatischen Bedeutung zu verstehen, was uns an Luthers Hermeneutik sofort einleuchtet. Zunächst, daß wir den Sinn eines Textes verstehen, wenn wir die Intention des Autors erfassen, jenes geniale »wo er hinauswill videbo«, das dann bei Flaccius zur bis heute hermeneutisch weiterwirkenden Skopuslehre wird.[6] Das muß aber zusammengesehen werden mit der tiefbegründeten Einsicht, jedes Verstehen sei letztlich Erfahrungsverstehen, wie es ergreifend in Luthers letzter Notiz zum Ausdruck kommt:

»Den Vergil in seinen Hirten- und Bauernliedern kann niemand verstehen, er sei denn 5 Jahre Hirte oder Bauer gewesen. Den Cicero in seinen Briefen, so stelle ich mir's vor, kann niemand verstehen, er habe denn 20 Jahre sich in einem hervorragenden Staatswesen bewegt. Die Heilige Schrift meine niemand hinreichend verstanden zu haben, er habe denn hundert Jahre lang mit den Propheten die Gemeinden regiert. Du lege nicht Hand an die göttliche Aeneis, sondern tief anbetend gehe ihren Fußstapfen nach. Wir sind Bettler. Das ist wahr.«[7]

Wir selber stehen immer noch in eben derselben Tradition, die Verstehen an Erfahrung bindet, ja wir stehen in derselben neuzeitlichen, zunehmend von Wissenschaft und Technik geprägten Erfahrungslinie, vor deren Hintergrund erst die in Kap. I herausgearbeitete Hintergrundfunktion »empirischer«, singulärer, stets neuer Konstellationen hervortritt.[8] Daher verstehen wir Luthers Hermeneutik immer auch »von innen«, d.h. wir haben es schwer, ihre geschichtliche Besonderheit zu erkennen. Zu dieser gehört aber eben die Hervorhebung

(FGLP 10/12).
4 WA 5, 27 (Operationes in Psalmos [1519/1521]).
5 WA 7, 97 (Assertio omnium articulorum [1520]).
6 WA 40 I 126 (Galaterbrief-Vorlesung [1535]).
7 WA.TR 6, 168, Nr. 5468, vgl. WA 48, 241, übers. nach Walther von Loewenich, Martin Luther. Der Mann und das Werk, München 1882, 367.
8 Vgl. Hans Wißmann u.a., Art. Erfahrung, TRE 10, 1982, 83-141; Eilert Herms, Theologie, eine Erfahrungswissenschaft, München 1978 (TEH 199).

»eigentlicher«, innerer Einsicht, echten Verstehens: eine Orientierung von Affekten, die von den affectationes der Schrift geleitet wird, und die als einzige wie in den Text hinein, so auch wieder herausführt. Gerade vor dem Hintergrund einer bereits neuzeitlichen, semiotischen Konstellation von eigentlicher und uneigentlicher Wahrheit erhält Luthers Hermeneutik ihr Profil – und dieses ist dann: theologisch. So leitet sich auch die innere Berechtigung, ja Unausweichlichkeit Hermeneutischer Theologie ab.

Luther kann die Bewegung zum Eigentlichen vorläufig als Übergang von bloßer Verstandeserkenntnis über jene schon erwähnte intentionale zur Willenserkenntnis beschreiben. Und die Unterscheidung von claritas externa und interna kann von uns manchmal »bloß hermeneutisch« gedeutet werden; sie ist aber »theologisch hermeneutisch«. In De servo arbitrio scheiden sich dann auch schon erstmals die philologischen von den hermeneutischen Theologen.[9] Im Textverständnis tobt sich ein Kampf unterschiedlicher Willensrichtungen aus. In der Innenschau, im Verstehen der an die Lektüre gebundenen Erfahrung, daß eigentliches Verstehen keine Leistung, sondern Geschenk ist, wird daraus die Deutung der christliche Grundorientierung als Sieg des durch Gott gebundenen Willens über einen vorgeblich freien.

Vor dem Hintergrund dieses Geschehens wird dann Christus als Mitte, als punctus mathematicus der Heiligen Schrift gedeutet:

»Und darinne stimmen alle rechtschaffene Bücher über eins, das sie alle sampt Christum predigen und treiben... . Was Christum nicht leret, das ist noch nicht Apostolisch, wens gleich S. Petrus oder Paulus leret. Wiederumb, was Christum prediget, das were Apostolisch, wens gleich Judas, Hannas, Pilatus und Herodes thet.«[10]

Aus jener Erkenntnis stammt also diese Sicherheit zur Kritik, mit der Luther – bei aller Zeitgebundenheit in der Durchführung und bei aller Diskontinuität in der anschließenden Entwicklung – das Tor zur Moderne aufgestoßen hat: auch zur Historischen Kritik und zum kritischen Umgang mit der Tradition. Freilich: Wie er nun *Christus* gegen die Schrift ins Feld führen will, wenn seine Gegner die Schrift hinter sich wähnten, und weil er *Christen* zutraut, in Fortsetzung der christlichen Tradition auch »neue Dekaloge« zu machen[11], ist Luther nicht einfach nur Vorläufer der Aufklärung und der Moderne.

Wir erinnern uns, daß er mit wachem Gespür wahrnahm, daß die Verschriftlichung den christlichen Traditionsstrom kanalisiert und christliche Orientierung auch erschweren kann.[12] Heute gilt beides:

9 1525; vgl. WA 18, 609.
10 WA.DB 7, 385-387 (Vorrede auf die Epistel S. Jacobi und Judae [1546]); vgl. WA.TR 2, Nr. 2383 (1532).
11 WA 39 I, 47 (Disputation vom 11.9.1535, Th. 53).
12 Vgl. o. Kap. VIII.2.a.

»Der Meister lehret im Herzen, doch durch das äußerliche Wort seiner Prediger, die es in die Ohren treiben, aber Christus treibts in das Herz.«[13] Wir müssen uns hinabbeugen zur gebrochenen Gestalt der Überlieferung, wie sie uns in unserer Erfahrungswelt begegnet. Hinabbeugen müssen wir uns aber auch zu den Erfahrungsgestalten, die uns dort begegnen: Jesus in der Windel, Jesus am Kreuz, Paulus in seiner menschlichen »Schwachheit«. Hinabgebeugt hat sich schließlich Christus, wenn er sich durch das testimonium internum des Heiligen Geistes als »Christus in uns« zu verstehen gibt. Luthers Hermeneutik trägt also einerseits die moderne semiotische Signatur neuzeitlicher Hermeneutik. Andererseits sind die analogen christologischen Konstellationen auf allen Positionen, die das Zeichenmodell später definiert, mehr als bloß historisches Relikt. Diese Ausstrahlungen des Grundmusters christlicher Tradition verweisen auf Orientierungspotentiale, die eine bloß Hermeneutische Theologie nicht auszuschöpfen vermag.

2. Hermeneutik als Geisteswissenschaft

a) Theologische Entwicklung zur Historischen Kritik

In der Zeit nach Luther verbeißen sich protestantische Orthodoxie und nachtridentinischer Katholizismus in einem Kampf um das Schrift- oder Traditionsprinzip. Ob sich aber die Offenbarung an die Verbalinspiration oder an die sakramental-juristische Sphäre des Lehramtes bindet: Sie entfernt sich in beiden Fällen von der Basis des hermeneutischen Dreiecks, wo die innerweltlichen Gewißheiten der Neuzeit gewonnen werden. So gewinnt der außerkirchliche Versuch an Plausibilität, die vormodernen Gewißheiten eben durch die Konstellierung von empirischen (naturwissenschaftlichen) und transzendentalen (geisteswissenschaftlichen) Wahrheiten zu retten. »Offenbarung« gerät ins Zwielicht, etwa bei Lessing:

»... *zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden* ...

So ist auch das, leider, nur historisch gewiß; daß diese Geschichtsschreiber inspiriert waren, und nicht irren konnten.

Das, das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe.[14]

13 WA 10 II, 23 (Von beiderlei Gestalt des Sakraments zu nehmen [1522]).
14 Gotthold Ephraim Lessing, Über den Beweis des Geistes und der Kraft (1777), Philosophische und theologische Schriften, Bd. 2, Berlin/Weimar ²1968 (GW 8), 9-16, hier: 12.14.

Ob Christus mehr als Mensch gewesen, das ist ein Problem. Daß er wahrer Mensch gewesen, wenn er es überhaupt gewesen; daß er nie aufgehört hat, Mensch zu sein: das ist ausgemacht.

Folglich sind die Religion Christi und die christliche Religion zwei ganz verschiedene Dinge.«[15]

Das alte christliche Orientierungsbedürfnis produziert unter den modernen Wahrheitsbedingungen fast zwangsläufig eine historisch-kritische Betrachtung biblischer Traditionen. Dabei ist allerdings die Frage nach dem Historischen Jesus nicht identisch mit der nach dem Menschen Jesus, wie sie heute gestellt wird. Auch hier müssen wir uns, wenn wir geschichtliche Erkenntnis gewinnen wollen, um Distanz bemühen, weil wir noch in derselben Traditionslinie stehen. Bei Lessing ist noch die Anstrengung spürbar, den Zusammenbruch des alten Orientierungsgebäudes durch das semiotisch-hermeneutische Gestell der Neuzeit aufzufangen. Er kann dabei anknüpfen an Leibniz' Unterscheidung von »verités de fait« und »verités de raison«, die auf dem Boden aller Aufklärungsthemen schlummert – und auch aller Lösungen. (Daneben insistierte Pascal ähnlich wie Luther zukunftsweisend auf den »verités de coeur«.)

Diese Spannung durchzieht auch Lessings Argumentation. Sie sichert gleichsam im Rücken des theologisch im Vordergrund stehenden Orientierungsinteresses den Siegeszug der Historischen Kritik und des Positivismus bis in das Zentrum des modernen theologischen Paradigmas hinein. Die heimliche Botschaft lautet: Was wir wirklich sicher wissen, auch theologisch, wissen wir mit Bezug auf dieses selbst relationale Wissen. Wir können von Gott gar nichts wissen, was wir nicht durch Menschen wie Jesus erfahren. Was wir von ihm aber sicher wissen, das wissen wir aufgrund von historisch-kritisch erschlossenem Wissen. Die weiterführenden Fragestellungen an die Tradition verdanken sich alle den Forschungstechniken, die aus dieser Konstellation hervorgehen: Fragen nach dem religionsgeschichtlichen Hintergrund der Predigt von Jesus wie der Predigt über ihn (Traditionskritik), nach dem Überlieferungsvorgang (Überlieferungs- und Quellenkritik), nach dem Messias- und Todesbewußtsein Jesu, nach der Jesusbewegung vor und nach Ostern. Differenzierungen und Polemiken an diesem Sachverhalt bleiben alle auf ihn bezogen und setzen ihn – auch in der Verdrängung – voraus.

b) Theologische Entwicklung zur Geisteswissenschaft

Seit der Aufklärungszeit wird das Wort Hermeneutik zwar in Philosophie und Theologie ins Deutsche übernommen – Johann Salomo Sem-

15 Ders., Die Religion Christi (1780), a.a.O. 538f, hier: 538.

ler etwa und Friedrich Schleiermacher haben es[16] –, aber als Schuldisziplin führt die Hermeneutik in beiden Fächern zunächst ein Schattendasein. (Text-)»Auslegung« und »Exegese« entwickeln als historisch-kritische, schließlich positivistische Verfahren einen eigenen Methodenkanon, und auf sie richtet sich eine eigene Grundlagenreflexion, die sich nur noch zufällig unter diesem Dach einfindet. Erst auf Umwegen prägt sich die theologisch-hermeneutische Gesamt- und Ausgangskonstellation auch geschichtlich aus.

»Die Auslegungskunst ist eine philologische Disziplin, die auf eben so festen Prinzipien, als irgendeine andere beruht«, hatte zwar der Platon-Übersetzer Schleiermacher 1811 in seiner »Kurzen Darstellung des theologischen Studiums« geschrieben, und »Die Spezialhermeneutik des Kanon ist nur die nähere Bestimmung jener Regeln«.[17] Aber eben durch diese formale Allgemeinheit sicherte damals die Hermeneutik noch einmal die religiöse Dimension philologischen Bemühens. In den frühen hermeneutischen Manuskripten leiten gerade »Anschauung« und »Gefühl« von der (ideenhaften) Bedeutungseinheit eines Wortes zu der jeweiligen Sprachkonstellation, in der wir ihm begegnen: »Alles was Aufgabe der Hermeneutik sein kann, ist Glied eines Satzes«. Dort aber »verstehe (ich) nichts, was ich nicht als nothwendig einsehe und construieren kann«.[18] Bei dieser Ausgangslage drängen Hermeneutik und Theologie über die Philologie hinaus. Der Schleiermacher der »Glaubenslehre« bestimmt Offenbarung als »eine Verknüpfung von Sätzen«, die nicht »aus ihrem Zusammenhang mit andern (verstanden werden kann)«. Diese Sätze selbst jedoch

»können auch zunächst nur erfaßt werden, worüber wir uns nur auf die ersten Grundsätze der Hermeneutik berufen, als Teile eines anderen Ganzen, als Lebensmoment eines denkenden Wesens, welches ursprünglich auf uns wirkt als eigentümliche Existenz, durch seinen Totaleindruck, und diese Wirkung ist immer eine Wirkung auf das Selbstbewußtsein.«[19]

16 Von Semler vgl. u.a. Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik, 4 Bde., Halle 1760/1769; vgl. Friedrich D.E. Schleiermacher, Hermeneutik, hrsg. von Heinz Kimmerle, Heidelberg 1959 (= AHAW.PH 1959/2).
17 28.30 (hrsg. von Heinrich Scholz, 1910, Nachdr. Darmstadt 1969, 54f); vgl. die 2. Aufl. 1830, 132: »Das vollkommene Verstehen einer Rede oder Schrift ist eine Kunstleistung und erheischt eine Kunstlehre oder Technik, welche wir durch den Ausdruck Hermeneutik bezeichnen«; 137: »Die neutestamentliche Spezialhermeneutik kann nur aus genaueren Bestimmungen der allgemeinen Regeln in Bezug auf die eigentümlichen Verhältnisse des Kanon bestehen« (a.a.O. 53f).
18 Vgl. dazu Manfred Frank, Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und Textinterpretation nach Schleiermacher, Frankfurt 1977; Schleiermacher, Hermeneutik, zit. Anm. 16, 31.64.
19 Der christliche Glaube (²1830), hrsg. von Martin Redeker, 2 Bde., Berlin 1960, Bd. 1, 72 (10 Zus.). Vgl. 130f bei der Diskussion von Kanonbegriff und Schriftprinzip: Schleiermacher korreliert die (kirchenleitende) »Berufs- (als Lebens-) tätigkeit« der Apostel, insofern sie die Einprägung der »schon in einem gewissen Sinn dem göttlichen Geist beizulegende(n) Auffassung der Lebensmomente Christi« ist (Bd. 2, 297), mit

Und umgekehrt: Wenn jetzt

»die Hermeneutik zu der ihr als Kunstlehre gebührenden Gestalt gelangt und von der einfachen Thatsache des Verstehens ausgehend aus der Natur der Sprache und aus den Grundbedingungen des Verhältnisses zwischen den Redenden und Vernehmenden ihre Regeln in geschlossenem Zusammenhang entwickelt werden«,

dann begnügt sich gerade die nun im Vordergrund stehende »divinatorische« d.h. (nach-)schöpferische Komponente nicht mehr

»mit dem, was sich aus dem Act der ursprünglichen Conception eines Werkes in der Seele entwikkelt sondern die Aufgabe ist dieser (ganze Mensch, W.N.) selbst mit der ganzen Art und Weise seiner wirklichen Entwikklung aus der Einheit und dem Totalzusammenhang dieses bestimmten Lebens.«[20]

Die über das gesamte 19. Jahrhundert hin einflußreiche »Encyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften« des Schleiermacher-Schülers August Boeckh zeigt, wie sich in der weiteren Entwicklung Historische Kritik und Hermeneutik wechselseitig auf Philologie reduzieren.[21] Diese bestimmt Boeckh in einer berühmt gewordenen Definition von ihrem Logos her als »das *Erkennen* des vom menschlichen Geist *Producierten*, d.h. des *Erkannten*«.[22] »Wenn wir der Hermeneutik die Aufgabe zugewiesen haben, die Gegenstände an sich zu verstehen«, unterscheidet er dann weiter, so ist »Die Aufgabe der Kritik ..., das Verhältnis zwischen mehreren Gegenständen zu verstehen«.[23] »Die Kritik soll im Verein mit der Hermeneutik die historische Wahrheit ausmitteln«, denn: »Der Zweck der Philologie ist rein historisch; sie stellt die Erkenntnis des Erkannten objectiv für sich hin.«[24] So stellt Boeckh denn auch im Gesamtaufbau seines Lehrbuchs folgerichtig Hermeneutik und Kritik als »Formale Theorie der philologischen Wissenschaft« zusammen und dann lediglich den »Materiale(n) Disciplinen der Alterthumslehre« gegenüber.

Dilthey verknüpft in seiner um die Jahrhundertwende erschienen Abhandlung über »Die Entstehung der Hermeneutik« jene Akzentverlagerung bei Schleiermacher mit dessen Aufgabenbestimmung der Hermeneutik und wendet sie ins Prinzipielle. Schleiermachers Ortsbestimmung der Hermeneutik im »Leben« verdinglicht sich dabei zusehends. Wir folgen Diltheys Rekonstruktion Schritt für Schritt:

deren Ausprägung in der Heiligen Schrift, der er »die richtigen Äußerungen christlicher Frömmigkeit in Gemäßheit des eigentümlichen Denk- und Sprachgebiets eines jeden als seines individualisierten Schriftverständnisses« zuschreibt (a.a.O. 302f).
20 Hermeneutik, zit. Anm. 16, 156.150 (»Die Akademiereden von 1929«).
21 (Vorl. 1809-1865, hrsg. von Ernst Bratuschek, 1877), hrsg. von Rudolf Klussmann, ²1886, Nachdr. Darmstadt 1966.
22 A.a.O. 10.
23 A.a.O. 77.
24 A.a.O. 175.18.

»Wir nennen den Vorgang, in welchem wir aus Zeichen, die von außen sinnlich gegeben sind, ein Inneres erkennen: *Verstehen* ...

Aber auch die angestrengteste Aufmerksamkeit kann nur dann zu einem kunstmäßigen Vorgang werden in welchem ein kontrollierbarer Grad von Objektivität erreicht wird, wenn die Lebensäußerung fixiert ist und wir so immer wieder zu ihr zurückkehren können. Solches *kunstmäßige Verstehen von dauernd fixierten Lebensäußerungen nennen wir Auslegung oder Interpretation* ...

Die Auslegung und die mit ihr untrennbar verbundene kritische Behandlung dieser (in der Schrift enthaltenen, W.N.) Reste (menschlichen Daseins, W.N.) war demnach der Ausgangspunkt der *Philologie*. Diese ist nach ihrem Kern die *persönliche Kunst und Virtuosität in solcher Behandlung des schriftlich Erhaltenen* ...

Daher bildete sich früh aus der Kunst der Auslegung die *Darstellung* ihrer *Regeln*. Und aus dem Widerstreit dieser Regeln ... und dem so bedingten Bedürfnis, die Regeln zu begründen, entstand die hermeneutische Wissenschaft. Sie ist die *Kunstlehre* der *Auslegung* von *Schriftdenkmalen*.

Indem diese die Möglichkeit allgemeingültiger Auslegung aus der Analyse des Verstehens bestimmt, dringt sie schließlich zu der Auflösung des *ganz allgemeinen Problems* vor, mit dem diese Erörterung anhob; neben die Analyse der inneren Erfahrung tritt die des Verstehens ...«[25]

Dilthey selbst wird die Hermeneutik nur fortführen bis zu einer »Kritik der historischen Vernunft«.[26] Aber der Weg zu einer »Lebensphilosophie« mit der Hermeneutik als Leitwissenschaft ist eingeschlagen. Auch Edmund Husserls phänomenologische Philosophie konnte man noch als Methodologie mißverstehen. Doch sein Schüler Heidegger greift jenen Drang ins Universale auf und radikalisiert ihn zu einer »hermeneutischen Phänomenologie«, von der her sich begründen läßt, warum die Verhältnisbestimmung von »Sein und Zeit« beim Seinsverständnis des Menschen einsetzt. In dieser Geburtsstunde der Neuen Hermeneutik wird Diltheys Einsicht in das hermeneutische Grundproblem der Schriftlichkeit mit einem überheblichen Überbietungsgestus vom Tisch gewischt:

»... der methodische Sinn der phänomenologischen Deskription ist *Auslegung*. Der λόγος der Phänomenologie des Daseins hat den Charakter des ἑρμηνεύειν ... Phänomenologie des Daseins ist *Hermeneutik* in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, wonach es das Geschäft der Auslegung bedeutet ... diese Hermeneutik (wird) zugleich ›Hermeneutik‹ im Sinne der Ausarbeitung der Bedingungen der Möglichkeit jeder ontologischen Untersuchung. Und sofern schließlich das Dasein den ontologischen Vorrang hat

25 In: Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, hrsg. von Georg Misch, Stuttgart / Göttingen 1957 (GS 5), 317-338, hier: 318-320. Die Abhandlung geht zurück auf die frühe Preisschrift (1860), die unter dem Titel »Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik« abgedruckt ist in: Leben Schleiermachers. Zweiter Band: Schleiermachers System als Philosophie und Theologie. Zweiter Halbband: Schleiermachers System als Theologie, hrsg. von Martin Redeker, Göttingen 1966 (GS 14/2), 595-787.
26 Diltheys »Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften« trägt den Untertitel »Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft«, in: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (1905-1910), hrsg. von Bernhard Groethuysen, Göttingen ^{4}1958 (GS 7), 189-291.

vor allem Seienden als Seiendes in der Möglichkeit der Existenz, erhält die Hermeneutik als Auslegung des Daseins einen spezifischen dritten – den, philosophisch verstanden, *primären* Sinn einer Analytik der Existenzialität der Existenz. In dieser Hermeneutik ist dann, insofern sie die Geschichtlichkeit des Daseins ontologisch ausarbeitet ..., das verwurzelt, was nur abgeleiteterweise ›Hermeneutik‹ genannt werden kann: die Methodologie der historischen Geisteswissenschaften.«[27]

Später kann Heidegger direkt sagen, »in einem Spiel des Denkens, das verbindlicher ist als die Strenge der Wissenschaft« bringe Hermes »die Botschaft des Geschickes«, »die uns als Botengänger *braucht*«.[28] Denn nach der »Kehre« spricht er mit dem Sein im Rücken:

»Das Sein kommt, sich lichtend, zur Sprache ... Diese wird so selbst in die Lichtung des Seins gehoben ... Indem die also voll ins Wesen gebrachte Sprache geschichtlich ist, ist das Sein in das Andenken verwahrt. Die Ek-sistenz bewohnt denkend das Haus des Seins.«[29]

Als Hans-Georg Gadamer in »Wahrheit und Methode« diese »ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache« nachvollzieht, fordert er:

»Das Verstehen ist nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart ständig vermitteln. Das ist es, was in der hermeneutischen Theorie zur Geltung kommen muß, die viel zu sehr von der Idee eines Verfahrens, einer Methode, beherrscht ist.«

Die daraufhin sich abzeichnenden »Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik«[30] münden gemeinsam mit der »phänomenologischen Hermeneutik« ein in jene Hermeneutische Theologie, die sich nicht mehr durch Gadamers »Überlieferungsgeschehen« oder »Wirkungsgeschichte«, sondern radikaler definiert: »Gegenstand der Hermeneutik

27 Sein und Zeit (1926), hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt 1977 (GA 1/2), 36-52 (7: »Die phänomenologische Methode der Untersuchung«), hier: 50f.
28 Aus einem Gespräch von der Sprache (1953/54). Zwischen einem Japaner und einem Fragenden, in: Unterwegs zur Sprache (1959), hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt 1985 (GA 1/12), 79-146, hier: 121.146.
29 Über den Humanismus (1946), Frankfurt 1949, 45.
30 So der Utl. des Buches, jetzt: Hermeneutik 1, Tübingen (1960) ^{5}1986 (GW 4); Zitate als Überschrift des 3. Teils (S. 385ff) bzw. S. 295. Ähnlich wie bei Bultmann kontrollieren auch bei Gadamer philologische Disziplin und interpretatorisches Interesse an den »Phänomenen« die Auswirkungen der von Heidegger her sich stets nahelegenden Ontologisierungen (und Ideologisierungen). Beide Positionen werden dadurch janusköpfig. Erscheinen sie einerseits »weniger radikal« als die mancher Heidegger-Schüler, so weisen sie andererseits voraus in eine paradigmatisch weniger eingeschränkte Zukunft der Hermeneutik. So ist Gadamer schon in seinem Hauptwerk sehr sensibel für die mediale Sonderfunktion der Schrift innerhalb des Überlieferungsgeschehens; seine »ontologische Wende« weist voraus auf erkenntnistheoretische Einsichten des Konstruktivismus. Dies bestätigt unfreiwillig Heinz-Günther Stobbe, Hermeneutik – ein ökumenisches Problem. Eine Kritik der katholischen Gadamer-Rezeption, Zürich/Köln und Gütersloh 1981 (Ökumenische Theologie 8).

(ist) das Wortgeschehen als solches.« »Theologische Hermeneutik ist Lehre vom Worte Gottes.«[31] »Theologie ist eigentlich Hermeneutik.«[32]

31 Gerhard Ebeling, Wort Gottes und Hermeneutik (1959), in: ders., Wort und Glaube, Bd. 1, Tübingen ^{3}1967, 319-348, hier: 335.338 (gesp.); auch in: Die neue Hermeneutik, hrsg. von James Robinson / John B. Cobb jr., Zürich/Stuttgart 1965 (NLT 2), 109-146, hier: 129.134.

32 Heinrich Ott, Was ist systematische Theologie? (1961), in: Der spätere Heidegger und die Theologie, hrsg. von James M. Robinson / John B. Cobb, jr., Zürich/Stuttgart 1964 (NLT 1), 95-133, hier: 96.

Anhang 2
Strukturalismus und Strukturale Analyse

Michael Biehl

> Raconter pour le redire une dernière fois, ne sera jamais que dire ce qu'il advient d'une personne ou d'une chose, énoncer la succession des prédicats que son devenir lui confère.
> (Claude Bremond)

Ich möchte in diesem Anhang eine strukturalistische Methode im Rahmen der Geschichte des Strukturalismus historisch und systematisch vorstellen, die besonders in bezug auf biblische Texte entwickelt wurde. Je nachdem, welche Perspektive und welches Interesse die Darstellung beherrschen, treten dabei andere Personen und Theorien in den Vordergrund. Die wichtigsten Beiträge zur Entwicklung einer strukturalen Theorie stammen aus dem Bereich der allgemeinen und vergleichenden Sprachwissenschaften und dem der Ethnologie (*cultural anthropology*). Auf dem Gebiet der Sprachwissenschaft sind insbesondere der sog. Genfer Strukturalismus von Ferdinand de Saussure, Vertreter des Russischen Formalismus sowie des Prager Strukturalismus zu nennen; unter den Ethnologen vor allem der Franzose Claude Lévi-Strauss, der in der Tradition der französischen Soziologie von Marcel Mauss steht.

In einem ersten Durchgang (1.) geht es kurz um den Strukturalismus als Theorie, insbesondere als Theorie der Literatur, wobei ich hier mit dem Russischen Formalismus einsetzen möchte, weil dort die theoretischen Implikationen und Konsequenzen für literarische Texte und Literaturtheorie wesentlich deutlicher hervortreten als bei einem Einsatz etwa bei de Saussure. Zudem kann dadurch wenigstens angedeutet werden, wo sich die Vertreter der breiten und bunten Strömung des sog. Poststrukturalismus vom Strukturalismus absetzen. Das wird, so meine ich, anhand ihrer Gedanken zur Theorie von Texten und zur Funktion von Literatur wesentlich schneller einsichtig als durch eine Rekonstruktion ihrer Kritik am Zeichenbegriff. Weiterhin sollen hier Modelle und Begrifflichkeit des Strukturalismus angesprochen werden, die für eine strukturale Theorie der Erzählung bedeutsam sind.

In einem zweiten Durchgang (2.) geht es dann um die Strukturale Analyse von Erzählungen. Auf dem bereitgestellten Hintergrund soll dargestellt werden, wie durch eine strukturale Theorie der Erzählung die Entwicklung von Modellen vorangetrieben wurde, die den Übergang von der Oberfläche des Textes zu den Tiefenstrukturen methodisch reflektieren.

Was theoretisch erörtert wurde, soll dann in einem dritten Durchgang (3.) auf die Erzählung von der »Hure« Rahab angewendet und vertieft werden. Hier werden die Verfahrensschritte im einzelnen dargestellt, die den voranstehenden Textanalysen vorausgehen (vgl. o. III.2.c).

1. Strukturalismus als Theorie

a) Strukturalismus als Theorie der Literatur

(1) Seit 1916 veröffentlichten Theoretiker wie Boris Eichenbaum, Jurij Tynjanov, Viktor Schklovskij und Roman Jakobson ihre Arbeiten zur poetischen Sprache in der »Gesellschaft zur Erforschung der poetischen Sprache«, Opojaz. Der Name *»Formalisten«* wurde der Gruppe von der literarischen Opposition gegeben; die Gruppe selbst benutzte ihn in polemischer Absicht. Ich folge in dieser Darstellung Eichenbaum in seinem klassischen Aufsatz »Die Theorie der formalen Methode«.[1] Die Formalisten entwickelten ihre Methode in polemischer Opposition zu den Symbolisten, die annahmen, Denken vollziehe sich in Bildern, deren Inhalt die Dichter eine Form geben.[2] Eine Aufgabe der Kunst ist dagegen nach Auffassung der Formalisten, eine »nicht-psychologische« Wahrnehmung[3] zu ermöglichen, deren Bearbeitung die Kunstmittel dienen; Begriffe wie »erschwerte Wahrnehmung« und »Verfremdung« werden im Zusammenhang damit gebraucht[4]. Sie sollen den Automatismus der normalen Wahrnehmung zerstören.

Die Form, die an sich inhaltlich ist, wird als »konkret-dynamisch« definiert.[5] Aufgrund seiner Analysen der literarischen Formen, in denen sich die poetische Funktion der Sprache äußert, definiert der Russische Formalismus:

- Gegenstand der Literaturwissenschaft ist das Spezifische eines Werkes, das Literarische, das in der Gestaltung des Sujets, der Form, besteht[6].
- Die Form eines Werkes wird auf der Folie der Form anderer Werke gesehen[7]. »Reihen« von Formen werden aufgestellt und untersucht.[8]

1 Vgl. Boris Eichenbaum, Die Theorie der formalen Methode (1925), in: ders., Aufsätze zur Theorie und Geschichte der Literatur, Frankfurt 1965, 7-52.
2 A.a.O. 19.
3 A.a.O. 20.
4 A.a.O. 22f.
5 A.a.O. 20.
6 A.a.O. 14.
7 A.a.O. 28.
8 A.a.O.

- Die neue Form tritt nicht auf, um einen anderen Inhalt auszudrücken, sondern um die alte Form abzulösen (Schklovskij).[9]
- Formen und Reihen entstehen in einem »Prozeß der dialektischen Selbsterzeugung«. Die Literatur wird als Sozialphänomen mit eigenen Entwicklungen aufgefaßt.[10]

Dem Russischen Formalismus zufolge ist es die Form, die das Spezifische eines Werkes »organisiert«. Durch die oben genannten Kunstmittel wird das Material bearbeitet.[11] Literatur wird nach den aufgetretenen Reihen und deren internen Bezügen untersucht. Es handelt sich hier m.E. um eine Vorform der Theorie der Intertextualität, die für den Poststrukturalismus wichtig werden wird. In beiden Fällen geht es darum, daß nicht die Beeinflussung eines Autors durch andere untersucht wird, sondern die Auseinandersetzung seiner Texte mit den vorausgegangenen Texten.[12] Der Russische Formalismus untersuchte dieses Phänomen als Reaktion von sprachlichen Kunstwerken auf frühere innerhalb von definierten Reihen, die anhand ihrer Formen aufgestellt werden konnten. Die literarischen Reihen stehen dabei auch in Beziehung zu nicht-literarischen Reihen. Der Einfluß der Epoche des Werkes, des Autors und seines Zeithintergrundes muß daher studiert werden als Beeinflussung einer Reihe durch andere.[13]

(2) Der Russische Formalismus kann entweder klar vom *Prager Strukturalismus* abgegrenzt oder als sein Vorläufer verstanden werden. Die erste Position hilft, seine eigenen Fragen und Ergebnisse zu

9 A.a.O. 43.
10 A.a.O. 47.
11 A.a.O. 78.
12 Der Begriff der Intertextualität stammt von dem russischen Semiotiker Michail Bachtin; vgl. Algirdas Julien Greimas / Joseph Courtès, Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la Théorie du Langage, Paris 1979, 194. Roland Barthes, Das semiologische Abenteuer (fr. 1985), Frankfurt 1988, 10, hat den Begriff der Intertextualität von der französischen Semiotikerin Julia Kristeva. Dort gehört er in den Zusammenhang der Auffassung, daß Sinngebung »signifikante Praxis« ist, deren Unbewußtes Prozeß der Triebdyaden, des körperlichen und ökologischen Kontinuums und der gesellschaftlichen Verhältnisse ist; vgl. Julia Kristeva, Die Revolution der poetischen Sprache (fr. 1974), Frankfurt 1978, 26ff.95. Literatur ist daher Praxis, »écriture«, Produktivität: »Er (der Text) ist eine Textverarbeitung ..., eine Intertextualität: Im Bereich des Textes überschneiden und neutralisieren einander mehrere Aussagen, die anderen Texten entstammen ... Die Auffassung des Textes als Ideologem entscheidet über das eigentliche Verfahren einer Semiotik, die den Text in der Gesellschaft und der Geschichte (in deren Text) ansiedelt, indem sie ihn als Intertextualität untersucht« (Julia Kristeva, Der geschlossene Text, in: Textsemiotik als Ideologiekritik, hrsg. v. Peter V. Zima, Frankfurt 1977, 194-229, hier: 194f). Von daher läßt sich die Thematik der Intertextualität bei allen wiederfinden, die sich strukturalistisch mit dem Diskurs auseinandersetzen als gesellschaftliche Praxis, z.B. bei Michel Foucault, Archäologie des Wissens (fr. 1969), Frankfurt 1981. Interessant ist, daß die Thematik auch im Poststrukturalismus wichtig ist, besonders in der eigenwilligen Ansicht von Harold Bloom, daß poetische Texte geschrieben werden, um die früheren »rivalisierenden« Texte zu verdrängen. Vgl. bes. ders., The Anxiety of Influence. A Theory of Poetry, New York 1973.
13 Vgl. hierzu auch Jean-Pierre Faye, Fragen an Roman Jakobson (1966), in: Alternative Nr. 65, 1969, 45-53, hier: 45f.

würdigen, wohingegen die zweite zu leicht nur die Ansätze hervorhebt, die im Prager Strukturalismus fortbestanden.[14] Ich möchte den Strukturalismus des »Cercle Linguistique de Prague« unter der Perspektive einer biographischen Kontinuität beschreiben. Jakobson, eines der Gründungsmitglieder des Opojaz, gehörte auch zu den Initiatoren des Mitte der zwanziger Jahre gegründeten Prager Kreises. Die berühmten Thesen von Jakobson und Tynjanov[15] betrachte ich daher als Manifest, das den Übergang vom Russischen Formalismus zum Prager Strukturalismus bezeichnet[16].

Der entscheidende Schritt war hier die Einführung des Systembegriffes: Gegensätze werden nicht mehr puristisch geschieden, sondern ihre Interdependenz tritt in den Vordergrund, vor dem Hintergrund eines Ganzen, das andere Eigenschaften hat als die Teile, die es konstituieren.[17] Im Rahmen der Phonologie, einem Schwerpunkt des Prager Kreises, führt dies zur Entdeckung des hierarchisch geordneten Systems von binären Oppositionen.[18] Die Poetik, der zweite Schwerpunkt der Gruppe, wird in der Folge als eine Funktion der Sprache verstanden, in der nicht das Signifikat – wie in der kommunikativen Funktion der Sprache – dominiert, sondern das Signum selbst.[19] Diese Unterscheidung beruhte auf der Arbeit von de Saussure, der bei einem Zeichen (Signum) Signifikat (Bedeutetes) und Signifikant (Bedeutendes) unterschied. In Ihrer poetischen Funktion verliert nach dem Prager Strukturalismus die Sprache den referentiellen Bezug des Zeichens auf einen Gegenstand (Signifikat); Laut und Bedeutung (Signifikant) treten enger zusammen als in der kommunikativen Funktion der Sprache.[20]

Auch die Frage der Reihen wollten Jakobson und Tynjanov neu angehen, indem sie die Evolution als Diachronie auffaßten.[21] Die statische Betrachtung einer Form unter episodischer Hinzuziehung von literarischem und außerliterarischem Material verwarfen beide. Evolution und Systembegriff werden in dem aufeinander definierten Begriffspaar Diachronie und Synchronie zusammengefaßt.[22] Jetzt werden also die Beziehungen eines strukturierten Systems mit einer Dominante

14 Vgl. dazu Jurij Striedter, Russischer Formalismus, München (1971) ³1981 (UTB 40), IX-X.
15 Vgl. dazu Roman Jakobson, Probleme der Literatur- und Sprachforschung, in: ders., Poetik. Ausgewählte Aufsätze 1921-1971, hrsg. von Elmar Holenstein, Frankfurt 1979, 63-66. Bei diesem Text handelt es sich um das berühmte Strukturalistische Manifest von 1928, dessen Mitautor Tynjanov war.
16 Natürlich wird hier auch das Erbe des Russischen Formalismus formuliert, wie insbesondere die Begriffe »Dominante« und »Funktion« zeigen.
17 Vgl. dazu Elmar Holenstein, Einführung. Von der Poesie und der Plurifunktionalität der Sprache, in: Jakobson, zit. Anm. 15, 7-60.
18 A.a.O. 7f.
19 A.a.O. 24.
20 A.a.O. 23.
21 Vgl. Jakobson, zit. Anm. 15.
22 A.a.O. 64.

zu anderen Systemen zu einem Objekt der Literaturwissenschaft. Die Korrelation der Systeme hat eigene Strukturgesetze: Ein System der Systeme entsteht.[23]

Wichtige Grundgedanken des Strukturalismus sind hier bereits angeklungen. Es sind vor allem die Einführung des Modellbegriffs über den Systembegriff, das Grundmodell der Phonologie sowie die Bestimmung des Gegenstands, auf den sich das theoretische Interesse richtet. Nicht das einzelne Werk steht im Mittelpunkt, sondern seine intertextuellen Verweise auf andere literarische Werke und nichtliterarische Komplexe.

Jakobson mußte fliehen, als die deutschen Truppen in die Tschechoslowakei einmarschierten, und gelangte über Umwege nach Amerika, wo er zuerst in New York und dann in Cambridge, MA, lehrte. Ein weiteres Mitglied des Prager Kreises, René Wellek, verließ den Kreis bereits in den Anfangsjahren und kam 1927 in die USA.

(3) Die Literaturtheorie des *New Criticism* bildete sich seit dem Ende der dreißiger Jahre im Milieu der amerikanischen Universitäten heraus.[24] Wellek ist ein Vertreter dieser Theorie und gab 1942 mit Austin Warren »Theorie der Literatur« heraus, das, mit Einschränkungen, als ein Handbuch des New Criticism verstanden werden kann.[25]

Gemeinsam ist den Theoretikern des New Criticism die Konzentration auf die Analyse des einzelnen Textes, die oft in strenger Abkehr von der Untersuchung psychologischer Einflüsse geschieht. Auch Untersuchungen zum biographischen und sozialen Hintergrund des Autors und seines Werkes werden abgelehnt.[26]

Nach Wellek-Warren betrachtet der New Criticism einen Text näherhin so: Als Dichtung wird ein Produkt in einer ästhetisch verwendeten Sprache bestimmt; die ästhetische Funktion der Sprache kann ihren Geltungsbereich einschränken oder ausdehnen.[27] Als Gegenstand der Literaturwissenschaft werden Texte bestimmt, die »fiktional« sind. Ein »ästhetisches Objekt« der Literatur ist in seiner Fiktionalität in dreifacher Hinsicht autonom: gegenüber seinem Autor,[28]

23 A.a.O. 65.
24 Vgl. Armin P. Frank, Nachbemerkung, in: Elder Olson / Kenneth Burke / Eliseo Vivas / John C. Ransom, Über Formalismus. Diskussion eines ästhetischen Begriffs, Frankfurt 1966, 145-152. Zu wichtigen Vorläufern des New Criticism, z.B. T. S. Eliot, vgl. Ulrich Horstmann, Parakritik und Dekonstruktion. Eine Einführung in den amerikanischen Poststrukturalismus, Würzburg 1983, 11.
25 (Am.: Theory of Literature), Berlin 1968, Neuaufl. Frankfurt 1985.
26 Vgl. Frank, zit. Anm. 24, 147.
27 Vgl. Wellek/Warren, zit Anm. 25, 19.
28 A.a.O. 73ff.

gegenüber seiner Epoche und ihrer Gesellschaft[29] und in bezug auf den Leser[30].

Literaturgeschichte wurde für den Russischen Formalismus durch die Abweichung von der Norm skandiert, wobei eine neue Form entsteht (man denke an die Definition von Schklovskij).[31] Für den New Criticism Wellek-Warrens dagegen zerfällt Literaturgeschichte in Perioden, die sich durch in der historischen Realität objektiv gegebene Normen bestimmen lassen.[32]

Wellek-Warren kennen die Ansätze des Prager Kreises und des Russischen Formalismus. Auch sie sprechen von Struktur, wie der Prager Kreis; sie siedeln sie allerdings auf der materiellen Ebene der Form an und unterscheiden davon eine Botschaft, die sich dem Leser in einem »Erlebnisakt« erschließt.[33] Hinter dem New Criticism steht letztlich eine hermeneutische Position. Im New Criticism führt das zu Zwiespältigkeiten im Versuch, den Zusammenhang von Form, Inhalt, Gehalt etc. zu klären. Ein solcher Ansatz unterscheidet sich deutlich vom Gedanken eines formal explizierbaren Modells und der Betrachtung der Literaturgeschichte unter den Gesichtspunkten von Synchronie und Diachronie.

(4) Die Ausgangslage in den sechziger Jahren in *Frankreich* war ähnlich; hier kam es wegen der strukturalistischen anti-hermeneutischen Polemik zu einer Strukturalismusdebatte. Der Ethnologe Lévi-Strauss hatte mit seinem Buch »Das wilde Denken« die Behauptung aufgestellt, das wissenschaftliche Denken des Westens stehe den mythischen Strukturen im Denken der sog. »Wilden« viel näher, als westliche Denker wahrhaben wollten.[34] Aus der These über das »wilde Denken« folgt u.a., und das ist interessant für unsere Überlegungen, daß Bedeutung ein Phänomen des Verweises ist: Ein Wort verweist auf ein anderes, ein Text auf einen anderen (Intertextualität!), und alle Worte und alle Texte verweisen auf die Sprache und auf die Strukturen, die ihrerseits auf deren Träger verweisen. Dieser Träger ist das

29 A.a.O. 89f. Womit nicht geleugnet wird, daß Literatur immer im Bereich einer bestimmten Kultur auftritt und sich auch Einflüsse bestimmter Ereignisse auf ein Werk aufzeigen lassen. Diese sind jedoch immer im Rahmen der typischen Fiktionalität der Literatur zu sehen und zu werten und sind keinesfalls soziologische Anmerkungen.
30 A.a.O. 126.
31 Striedter, zit. Anm. 14, LXXI.
32 Wellek/Warren, zit. Anm. 25, 251.
33 A.a.O. 131ff, bes. 134.
34 Vgl. Claude Lévi-Strauss, Das wilde Denken (fr.: La Pensée sauvage, 1962), Frankfurt (1968) 1973, 25-36. Die Kritik kam vor allem von Paul Ricœur, Hermeneutik und Strukturalismus (Der Konflikt der Interpretationen, Bd. 1) (fr. 1969), München 1973, bes. 37-79; vgl. auch Das wilde Denken. Eine Diskussion, in: Claude Lévi-Strauss, Mythos und Bedeutung, Frankfurt 1980, 71-112; Wolfgang Nethöfel, Strukturen existentialer Interpretation. Bultmanns Johanneskommentar im Wechsel theologischer Paradigmen, Göttingen 1983, 53ff, passim.

menschliche Hirn mit seinen neurophysiologischen Strukturen. Lévi-Strauss:

»Denn was habe ich anderes gelernt von den Meistern, denen ich gelauscht, von den Philosophen, die ich gelesen, von den Gesellschaften, die ich besucht habe und auch von jener Wissenschaft, auf die der Westen so stolz ist – was habe ich anderes gelernt als Bruchstücke von Lektionen, die, zusammengesetzt, die Meditation des Weisen am Fuße des Baums ergeben? Jedes Bemühen um Verständnis zerstört den Gegenstand, mit dem wir uns befassen, zugunsten eines anderen Bemühens, das ihn wiederum vernichtet zugunsten eines dritten und so weiter, bis wir Zugang finden zu der einzigen dauerhaften Gegenwart, derjenigen, bei der sich der Unterschied zwischen dem Sinn und dem Fehlen von Sinn verflüchtigt, jener, von der wir ausgegangen sind.«[35]

Im Zusammenhang dieses Zitats weitet Lévi-Strauss das strukturalistische Verfahren bis auf die Ebene von ganzen Kulturhorizonten aus. Mit seiner skeptischen, fast pessimistischen Haltung steht er nicht allein. Auch Roland Barthes spricht von diesem Nicht-Sinn, dieser zerstörten Hoffnung auf die Existenz eines von uns unabhängigen Sinns hinter dem menschlichen Sprechen: Eine Erzählung ist nach ihm eine organisierte Ansammlung von Zitaten aus den ihr zugrundeliegenden Codes (vgl. u.). Eine Erzählung verweist auf diese Codes, die auf andere verweisen (vgl. den Gedanken der Reihen im Russischen Formalismus), die auf die Sprache verweisen, die auf nichts »da draußen«, außerhalb ihrer selbst, verweist.[36] Die Konsequenz dieses Ansatzes macht das Engagement der Gegner verständlich: Hinter dem Sinn der Erzählungen steht das Nichts, das kalte Licht der Sterne, und alle Erzählungen der Welt wären im Letzten nur ein Plappern, wie Barthes sagte, ein verzweifelter Versuch des Menschen, die Welt zu »besprechen«, um der Lektion des Weisen am Fuße des Baums zu entgehen (und wohl auch den Lektionen der Weisen auf einigen Pariser Lehrstühlen).

Das ist auch Religionskritik, denn das müßte auch für die Texte des »wilden« Denkens gelten, die zur Bibel zusammengefaßt wurden. Der Philosoph Paul Ricœur antwortete daher auf theologischem Gebiet und meinte, die Methode von Lévi-Strauss könne das Eigentliche der biblischen Texte gerade nicht treffen. Während er zustimmte, daß im Denken der »Wilden« das Arrangement der Mythen dazu diene, Zeit zu vernichten, und ein Arrangement nur auf ein anderes verweise[37], liege das Spezifische der biblischen Texte in der darin erfaßten Zeit-

35 Claude Lévi-Strauss, Traurige Tropen (fr. 1955), Frankfurt (1978) ^{7}1989 (stw 240), 408.
36 Ich möchte hier für Barthes aus literarischen Gründen verweisen auf ders., Reich der Zeichen (fr. 1970), Frankfurt 1981, 17ff.
37 Das führt Lévi-Strauss in den »Mythologica« vor: Bd. 1: Das Rohe und das Gekochte (fr. 1964), Frankfurt (1971) 1980; Bd. 2: Vom Honig zur Asche (fr. 1966), Frankfurt (1972) 1976; Bd. 3: Der Ursprung der Tischsitten (fr. 1968), Frankfurt 1976; Bd. 4: Der nackte Mensch (fr. 1971), 2 Bde., Frankfurt, 1975/1976.

lichkeit, die dem Hörer in der Interpretation jeweils immer wieder neu Transzendenz erschließt[38].

In der Kritik wird der Unterschied zwischen verstehenden und erklärenden Methoden behauptet: Der Sinn sei ein Phänomen, das sich nur dem Verstehen erschließe, seine Symbole »entbergen« sich. Die strukturale Methode laufe daran vorbei, weil sie als »erklärende« Methode das Phänomen reduziere und dabei die Botschaft verliere. Schon die Metaphorik der verstehenden Methode weist auf den Unterschied hin. Für sie ist der Sinn »da«, er existiert hinter den Aussagen als das ewig Unsagbare, das dennoch immer wieder angegangen wird. Lévi-Strauss nennt diese Position einen Mystizismus:

»In meiner Perspektive ist der Sinn dagegen nie ein ursprüngliches Phänomen: Der Sinn ist immer auf etwas zurückzuführen. Anders gesagt, gibt es hinter jedem Sinn einen Unsinn und das Gegenteil ist nicht wahr.«[39]

(5) In der amerikanischen Diskussion wurde seit Anfang der siebziger Jahre sowohl in den Literatur- und Textwissenschaften wie in der Ethnologie der französische Strukturalismus aufgegriffen.[40] Es überrascht daher wenig, wenn zwischen dem hermeneutischen New Criticism und strukturalistischen Denkern auch in den USA eine Strukturalismusdebatte entstand.[41] Nur wenig später begann auch die

38 Vgl. Ricœur, zit. Anm. 34, 37ff.
39 Lévi-Strauss, Mythos, zit. Anm. 34, 86.
40 Aus der reichen Literatur möchte ich vor allem nennen Jonathan Culler, Structuralist Poetics. Structuralism, Linguistics, and the Study of Literature, London 1975; Frederic Jameson, The Prison-House of Language. A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism, Princeton, NJ 1972 (sein Ausdruck »Prison-House« gibt gut wieder, welche Gefühle der Skepsis und Pessimismus die Rezipienten dem französischen Strukturalismus zuschrieben); außerdem Philip Pettit, The Concept of Structuralism. A Critical Analysis, Berkeley 1975.
41 Für biblische Exegese kann das paradigmatisch an der Debatte zwischen Dan O. Via und John D. Crossan gezeigt werden. Beide haben auf dem Hintergrund eines Forschungsprojektes der Society of Biblical Literature zu Jesu Gleichnissen Position bezogen. Die Ausgaben von Semeia, Missoula, MT 1974ff, der Arbeits- und Diskussionszeitschrift der Society of Biblical Literature, sind eine Fundgrube für diese Diskussion. Dazu Amos N. Wilder, Semeia. An Experimental Journal for Biblical Criticism. An Introduction, Semeia Nr. 1, 1974, 1-16; vgl. auch Erhardt Güttgemanns, »Semeia« – ein Zeichen der Zeit! Zu einer neuen »linguistischen« Zeitschrift, LingBibl Nr. 35, 1975, 84-106. Der semiformal arbeitende Via, der dem New Criticism nahesteht, kommt dabei natürlich zu anderen Aussagen über den Sinn der Gleichnisse und ihren Erzähler Jesus als der strukturalistische Crossan. Vgl. bes. Dan O. Via, Die Gleichnisse Jesu. Ihre literarische und existentiale Dimension (am.: In Parables, 1967), München 1970 (BEvTh 57) (dieses Buch wurde übrigens von Erhardt Güttgemanns übersetzt; vgl. u. Anm. 51); ders., Parable and Example Story. A Literary-Structuralist Approach (Semeia Nr. 1, 1974, 105ff, abgedr. in:) LingBibl Nr. 25/26, 1973, 21-30. Vgl. von John D. Crossan, Structuralist Analysis and the Parables of Jesus (Semeia Nr. 1, 1974, 192ff, abgedr. in:) LingBibl Nr. 29/30, 1973, 41-51, sowie vor allem ders., In Parables. The Challenge of the Historical Jesus, New York u.a. 1973; ders., Raid on the Articulate. Comic Eschatology in Jesus and Borges, New York u.a. 1976. Zur Diskussion und ihrem weiteren Rahmen vgl. auch Semiology and Parables. Exploration of the Possibilities Offered by Structuralism for Exegesis, hrsg. von Daniel Patte, Pittsburgh 1976.

Diskussion über den poststrukturalistischen sog. *Deconstructionism* in den USA.[42]

Der New Criticism ist bis in die jüngste Zeit hinein die einflußreichste Literaturtheorie in den USA gewesen, die natürlich auch ihre Kritiker gefunden hatte. Diesen kam der Deconstructionism zupaß, der sich als Erbe und zugleich Überwinder des französischen Strukturalismus versteht. Es war der Franzose Jacques Derrida, der vor allem mit seiner »Grammatologie« bereits zu den Hochzeiten des Strukturalismus in Paris eine Gegentheorie bieten wollte, die nun Jahre später in den USA begeistert aufgegriffen wurde.[43] In den Rahmen dieser Theorie konnten die amerikanischen Kritiker des New Criticism ihr Unbehagen gegenüber dem hermeneutischen New Criticism, dem europäischen Existentialismus und der Phänomenologie eintragen.[44]

Der Strukturalismus hatte mit der Einführung des Modellbegriffs funktionale und formalistische Momente aufgenommen, sich jedoch von jeder Theorie abgesetzt, die solche Momente als Träger für eine davon zu abstrahierende Botschaft auffaßt. Interessanterweise kritisiert der Deconstructionism am Strukturalismus pauschal dessen Festhalten am Zeichenbegriff, der immer noch referentiell, d.h. zweirelational gedacht werde. Trotz der auch vom Strukturalismus kritisierten Seins-Metaphysik stehe in seinem Zentrum das Zeichen als neuer Fetisch. Es geht also nicht nur um eine strukturale Methode, sondern den breiteren theoretischen Hintergrund, auf dem diese Methode beruht. Im Folgenden steht daher die Beziehung der Modelle einer strukturalen Methode zur Theorie der Erzählung im Mittelpunkt.

b) Strukturalismus und Modell

(1) Ein äußerer Grund für den Einfluß des Strukturalismus auf vielen Gebieten des Wissens bestand unzweifelhaft im engen Kontakt der Intellektuellen in Paris mit einigen Institutionen der »éducation supérieure« und im Einfluß von »Salons«. Louis Althusser, Jacques Lacan und Derrida lehrten an der École Nationale Supérieure, Lévi-Strauss, Barthes und Michel Foucault am Collège de France. So gesehen ist es nicht völlig falsch, die Bewegung des Strukturalismus als die Gruppe der Intellektuellen auf dem linken Seine-Ufer zu bezeichnen, die in

42 Vgl. dazu z.B. Jonathan Culler, The Pursuit of Sign. Semiotics, Literature, Deconstruction, London 1981; ders., On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism, Ithaca 1983. Außerdem den instruktiven Reader Untying the Text. A Post-Structuralist Reader, hrsg. von Robert Young, London/Boston 1981, in dem durch Texte von Barthes, Foucault und amerikanischer Autoren der Übergang vom Strukturalismus zum Poststrukturalismus nachgezeichnet wird. Als kurze Einführung zur Diskussion vgl. Horstmann, zit. Anm. 24.
43 Jacques Derrida, Grammatologie (fr. 1967), Frankfurt (1974) 1983.
44 Horstmann, zit. Anm. 24, 13ff.

den Sechzigern erfolgreich die Dominanz des Sartreschen Existentialismus in den Pariser Salons angriffen.[45] Es ist allerdings auch eine sehr polemische Definition, die bewußt hinter einer Modeerscheinung nicht die Sache zur Kenntnis nimmt, um die es geht.

Bei näherem Hinsehen ist es nicht einfach zu sagen, wer denn nun ein Strukturalist ist, und wer nicht. Viele, die auf den ersten Blick für Strukturalisten gehalten wurden, haben entschieden abgelehnt, Strukturalisten zu sein, z.B. Foucault, Derrida und Barthes.[46] Heute, dreißig Jahre später, scheint Strukturalismus hauptsächlich eine Theorie auf dem Gebiet der Literaturwissenschaft und in der Ethnologie (*cultural anthropology*) zu sein. Trotzdem möchte ich hier zunächst die weitergehende Definition von Jean Piaget voranstellen, derzufolge Strukturalismus auch im Marxismus, in Soziologie, Philosophie, Psychoanalyse, Mathematik, Biologie und Entwicklungspsychologie eine Rolle spielt.[47]

Die Gemeinsamkeit liegt nach Piaget im *Struktur- und Modellbegriff*. Beide sind durch drei Eigenschaften definiert: Totalität, Transformation und Selbstregulierung. Totalität als Eigenschaft soll besagen, daß ein gegebenes System durch die Beziehungen definiert ist, die zwischen seinen Bestandteilen herrschen, nicht also durch die Summe seiner Teile. Der Begriff Transformation präzisiert, daß es sich nicht um statische Formen handelt, sondern um dynamische Relationen, deren Veränderungen (Transformationen) immer auf der Ebene des ganzen Systems wirken. Die Selbstregulierung bezeichnet die Fähigkeit des Systems, es selbst zu bleiben, indem es sich gemäß seinen internen Relationen verhält.[48]

Nach dieser sehr weiten Definition beschränke ich mich im folgenden auf den Strukturalismus in den Disziplinen, die sich mit der Sprache beschäftigen. Kurz gesagt führt der Strukturalismus die Theorie ein, daß sich sprachliche Gebilde, ob Wörter oder Sätze, nach bestimmten Gesetzen aus einer geringen Anzahl von Elementen bilden, deren »Bedeutung« in den differentiellen Abständen liegt. Wörter bilden sich etwa aus Phonemen wie *d* und *t* oder *g* und *k*, die zusammengenommen ein System bilden. Der Unterschied zwischen dem Labiallaut *d* und dem Dentallaut *t* bedeutet nichts, aber auf der Ebene der bedeutsamen Wörter unterscheidet die Differenz zwischen der Bedeutung »danken« und »tanken«. Als Strukturalismus läßt sich dasjenige Verfahren definieren, das die sich daraus ergebenden Gesetzmäßigkeiten konsequent auf weitere Ebenen anwendet. Es ergeben sich folgende Merkmale:

- Es ist zwischen verschiedenen Ebenen zu unterscheiden, die in hierarchischen Beziehungen stehen,
- eine Ebene bildet jeweils ein eigenes System,
- die Systeme funktionieren nach definierenden (syntagmatischen) und definierten (paradigmatischen) Beziehungen.

»Sinn« entsteht dabei in den Verweisen und differentiellen Abständen der Elemente der einzelnen Sub-Systeme und der Interdependenz der Ebenen.

(2) Wenn wir diese abstrakten Ausführungen auf *Texte* anwenden, so läßt sich ein konkreter Text verstehen als Kombination von realisierten Wahlakten zwischen verschiedenen Möglichkeiten, die jeweils auf distinkten, hierarchisch geordneten Ebenen erfolgten. Der einzelne Text stellt sozusagen die Performanz bestimmter Möglichkeiten einer Kompetenz dar. Performanz läßt sich hier mit Oberfläche gleichsetzen, während die Kompetenz der Tiefe des Textes entspräche. Die Ebenen arbeiten in dieser Tiefendimension hinter der Textoberfläche wie Magneten ineinander, die, unterschiedlich angeordnet hinter einem Blatt Papier, Eisenfeilspäne auf diesem in jeweils neuen Mustern anordnen.

Das Beispiel verdeckt allerdings eher eine wichtige Ansicht des Strukturalismus. Wenn wir von Strukturen sprechen, könnte dies so klingen, als ob diese real existierten als Systeme von Regeln, die auf ein Material angewendet, konkrete Objekte hervorbringen. Dem ist nicht so: Es »gibt« die Struktur der Eisenfeilspäne nur virtuell. Aktuell gibt es nur die erscheinenden Muster von Spänen. Sie allein sind auch der Beobachtung zugänglich. Mit der Sprache verhält es sich ähnlich. Ihre Gesetze sind uns nur in konkreten Äußerungen zugänglich, die wiederum von einer höheren Warte in der gleichen Sprache (Metasprache) aus beschrieben werden. Entweder wir verwenden Sprache oder wir analysieren sie. In einem Fall ist sie Material, im anderen Modell.

So wird auch der Status von Modellen deutlich: Sie sind (Nach)-Konstruktionen eines Objektes, einer Erzählung etwa, in einem Theorieraum oberhalb der Erzählung. Sie sind metasprachlich, und sie versuchen in diesem Theorieraum nachzuzeichnen, wie sich die Erzählung organisiert, wie sie ihre Bedeutung produziert. Wir explizieren in einer strukturalen Analyse also die (virtuellen) Strukturen, die dem

45 So besonders Louis Millet / Michel Varin d'Ainvelle, Le Structuralisme, Paris 1970; Günther Schiwy, Der französische Strukturalismus. Mode, Methode, Ideologie. Mit einem Textanhang, Reinbek (1969) ^{7}1979.
46 Für Foucault vgl. ders., Anm. 12, 27ff.283ff; für Derrida vgl. z.B. dessen ausführliche Auseinandersetzung mit Lévi-Strauss in ders., zit. Anm. 43, 178ff. Für Roland Barthes vgl. ders., zit. Anm. 12, 10. Es ist interessant, daß Lévi-Strauss 1979 selbst in einem Interview auf die Frage nach der Strukturalistischen »Viererbande« (er selbst, Barthes, Foucault und Lacan) die anderen drei nicht für Strukturalisten hält. Auf die Frage nach den wahren Strukturalisten nennt er Emile Benveniste und Georges Dumézil (wobei auch dieser diese Bezeichnung ablehnt) sowie Vernant, Vidal-Nacquet und Marcel Detienne; also Forscher, die die Religionen und Mythen von anderen Völkern studieren (vgl. Lévi-Strauss, Die strukturalistische Tätigkeit. Ein Gespräch mit Marco d'Eramo, in: ders., Mythos, zit. Anm. 34, 252-274, hier: 256f).
47 Jean Piaget, Der Strukturalismus (fr. 1968), Olten/Freiburg i.B. (1973) 1980, 19f.
48 A.a.O. 10-18.

Phänomen Erzählung zugrunde liegen. Wie wir sehen werden, gibt es mehrere Möglichkeiten solcher Modellbildung. Grob gesprochen gibt es einerseits Modelle, die Erzählungen anhand ihrer sogenannten Funktionen in ihren eigenen Worten »nacherzählen« – diese wären nach unserer Terminologie der Oberfläche des Textes sehr nahe – und andererseits Modelle, deren Positionen mit metasprachlichen Begriffen bezeichnet werden, d.h. mit Begriffen, die sozusagen aus der »Grammatik« aller möglichen Erzählungen stammen. Solche Modelle sind näher bei der Tiefenstruktur von Erzählungen.

c) Strukturalismus als Theorie der Erzählung

(1) *Strukturale Analyse* ist ein Sammelbegriff für eine inzwischen beträchtliche Zahl von teilweise divergierenden Verfahren, die Strukturen von Erzählungen in Modellen nachzuzeichnen, um den Wegen des Sinns auf die Spur zu kommen.

Historisch ist sie von französischen Theoretikern begründet worden, auch wenn diese natürlich bedeutsame Vorgänger hatten.[49] Seit Beginn der siebziger Jahre läßt sich daneben ein deutscher Zweig erkennen, verkörpert vor allem durch Erhardt Güttgemanns[50]; seit Mitte der siebziger Jahre liefern auch Theoretiker aus den USA wichtige Beiträge[51].

Die Strukturale Analyse hat sich vornehmlich Erzählungen zugewandt. Dies liegt zum einen darin begründet, daß die meisten Theoretiker sich die Definition des französischen Linguisten Emile Benveniste zu eigen machten, daß es jenseits der Satzebene entweder Diskurse oder eben Erzählungen gebe. Erzählungen verwenden überwiegend die dritte Person und als Tempus die nahe Vergangenheit; Diskurse dagegen machen aus der Perspektive der ersten Person Aussagen im

49 Vgl. bes. das Themenheft Communications Nr. 8, 1966 (²1988): L'Analyse Structurale du Récit; darin u.a. Texte von Barthes, Claude Bremond, Gérard Genette und Tzetvan Todorov. Weitere frühe Texte von Barthes sind inzwischen auf deutsch erschienen: Elemente der Semiologie (fr. 1964), Frankfurt (1979) 1983. Vgl. auch Algirdas Julien Greimas, Strukturale Semantik. Methodologische Untersuchungen (fr. 1966), Braunschweig 1971; ders./Courtès, zit. Anm. 12. Wichtig ist weiterhin Roland Barthes, S/Z (fr. 1970), Frankfurt (1976) 1987, weil er dort seine Methode zu einer Sequenzanalyse weiterentwickelt.

Daniel und Aline Patte stammen aus Frankreich und arbeiten und lehren in den USA; vgl. Daniel Patte, What ist Structural Exegesis? New Testament Series 4, Philadelphia 1976; ders. / Aline Patte, Structural Exegesis: From Theory to Practice. Exegesis of Mark 15 and 16. Hermeneutical Implications, Philadelphia 1978. Diese knappe Auswahl reflektiert den Weg unserer Theorie- und Modellbildung. Zur weiteren Orientierung verweise ich auf Crossan, A Basic Bibliography for Parables Research, Semeia Nr. 1, 1974, 236-274.

50 Vor allem die von ihm herausgegebene Zeitschrift Linguistica Biblica, Bonn. Die dort vorgestellte Theorie und die konkreten Beispiele werden in der deutschen Diskussion gerne übersehen und abgetan.

51 Neben Patte (vgl. Anm. 49) möchte ich hier auf Crossan hinweisen (vgl. Anm. 41).

Tempus der Gegenwart.[52] Ein weiterer Grund liegt wohl darin, daß viele, die sich der Strukturalen Analyse zuwendeten, von Haus aus mit Mythologie und Folklore beschäftigt waren.

(2) Was ist eine *Erzählung* und wie funktioniert sie? Philosophiegeschichtlich läßt sich diese analytische Fragestellung bis auf Aristoteles zurückführen – sein guter Name gilt auch auf diesem Gebiet. In seiner »Poetik« will er dem Zweck, den Mitteln und den Gattungen der Dichtung nachgehen. Als zentralen Gedanken wollen wir übernehmen, was sich aus dem folgenden Zitat ergibt:

»Ganz ist, was Anfang, Mitte und Ende besitzt. Anfang ist, was selbst nicht notwendig auf ein anderes folgt, aus dem aber ein anderes natürlicherweise wird oder entsteht. Ende umgekehrt ist, was selbst natürlicherweise aus anderem wird oder entsteht, aus Notwendigkeit oder in der Regel, ohne daß aus ihm etwas weiteres mehr entsteht. Mitte endlich, was nach anderem und vor anderem ist.«[53]

Die drei genannten Momente Anfang, Mitte und Ende bilden die konstituierenden Szenen der Erzählung: zu Beginn erfolgt die Knüpfung des Handlungsknoten, die Mitte bringt die Peripetie oder die Wendung der Eingangssituation, der Schluß bietet die Lösung. Dieses Argument funktioniert auf der Ebene einer universalen Grammatik der Erzählung; keines der drei Momente darf fehlen, weil sonst die Erzählung verstümmelt würde.

Umformuliert besagt das Zitat: Erhält der Hörer/Leser über eine Person oder eine Situation eine Information zu einem Zeitpunkt t_0 und eine weitere zu einem Zeitpunkt t_n innerhalb eines definierten Zusammenhangs, so kann man von einer Erzählung sprechen. Da die Szenen der Zeitpunkte t_0 und t_n in bestimmten definierten Beziehungen stehen (durch die auftretenden Akteure, die Art der Handlung, das gewählte Milieu usw.), können wir eine Erzählung auch als eine Transformation einer Ausgangssituation verstehen. Die Erzählung ist daher nicht umkehrbar und besitzt eine Zeitlichkeit: nach dem Anfang, vor dem Ende, in der Mitte. Durch diese doppelte Prädikation entsteht ein Mehr an Information, ein Vorher und Nachher, gemessen an der Peripetie, und somit ein eigenes semantisches Universum; u.U. kann auch ein einzelner Satz eine vollständige Erzählung bilden.

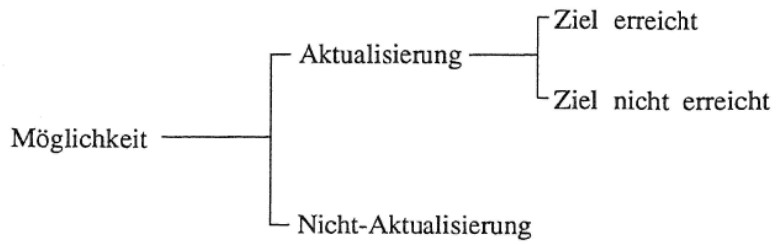
Diese universale Grammatik der Erzählung orientiert sich an der Handlung, die sich in einzelnen Aktionen entwickelt. Erst geschieht das, dann etwas anderes und so fort, bis zum Schluß. Wenn wir Aristoteles' Definition unter diesem Aspekt überdenken, können wir

52 Emile Benveniste, Problèmes de linguistique générale, Paris 1966, 241.

53 Poetica 7,2-6.

sie durch Claude Bremonds Gedanken ersetzen, demzufolge jede Erzählung einer ternären Formel folgt:[54]

Abbildung 45



Ternäre Erzählungsformel nach Bremond

Jeder Akteur hat bestimmte Handlungsmöglichkeiten, aus denen er eine auswählt (oder auch nicht, dann wäre das Programm zu Ende), die er durchführt (oder auch nicht).

Auch Greimas, ein anderer französischer Theoretiker, hat eine solche Grammatik skizziert. Sie ist in ihren Gliedern allerdings nicht binär formuliert. Er spricht von der Knüpfung der Ausgangssituation, aus der ein Wunsch des Protagonisten resultiert, der darauf sich Kompetenz zur Erlangung des Wunschobjektes aneignet, die er dann anwendet (Performanz) und damit sein Ziel erreicht.[55] Seine Grammatik steht zwischen der von Aristoteles, die sich an den Szenen der Erzählung ausrichtet, und der Bremonds, der sich an den Aktionen orientiert.

(3) Wir haben bei unseren Überlegungen einen großen zeitlichen Sprung gemacht, aber ähnliche Gedanken nebeneinandergestellt. Es ging dabei um die Grammatik von Erzählungen, ihre innere Logik. Nun wenden wir uns dem Übergang von der Oberfläche des Textes zur Tiefenstruktur zu; wir werden dabei bei den gleichen Theoretikern ankommen: bei ihren Entwürfen von *Modellen für die Erfassung der Tiefenstruktur*.

Als Einstiegspunkt für diesen zweiten Durchgang bietet sich das Werk von Vladimir J. Propp an. In seiner »Morphologie des Märchen« untersuchte er ca. 100 russische Zaubermärchen;[56] also eine Reihe von Texten, die aufgrund bestimmter Motive und Akteure einer Gattung zugerechnet werden. Auf die Arbeit und ihre Wirkung (auch

54 Nach Claude Bremond, La logique des possibles narratifs, in: L'Analyse Structurale, zit. Anm. 49, 66-82, hier: 67.
55 Algirdas Julien Greimas, Du sens, Paris 1970, 178ff.
56 Vladimir J. Propp, Morphologie des Märchens (russ. 1928), Frankfurt 1975.

über ihre Voraussetzungen im Russischen Formalismus) gehe ich nicht ein[57]; ich beschränke mich hier auf seine Grundgedanken.

Propp konzentriert sich in seiner Untersuchung auf die Aktionen, die den Akteuren zugeschrieben werden, nicht auf die Akteure. Die Akteure werden mit Hilfe der Aktionen definiert. Der König ist König, weil er herrscht, die Königstochter ist Prinzessin und als solche zumeist die Möglichkeit des Helden, selbst zum König zu werden - »die Hand der Prinzessin und das halbe Reich dazu«, heißt es in unseren Volksmärchen. In der Bestimmung der jeweiligen Aktionen läßt Propp sich von der Frage leiten, was eine Aktion zum Fortgang der Handlung beiträgt, weswegen er sie auch Funktionen nennt.[58] Alle untersuchten Handlungen reduziert er in der Analyse auf 31 typische Funktionen, die Akteuren zugeschrieben werden können.[59]

Propp unternahm nun im Übergang vom analytischen zum systematischen Vorgehen einen folgenschweren Schritt: Indem er eine einzelnen Erzählung als Kombination einzelner Funktionen bestimmte, erhob er die Kette der 31 Funktionen zur Tiefenstruktur einer bestimmten Gattung von Erzählungen. Die syntagmatische Kette aller 31 Funktionen bildet für ihn die (virtuelle) Ur-Erzählung, von der alle von Propp untersuchten Erzählungen nur Variationen darstellen.[60] Eine Erzählung (Oberfläche) ist die Realisierung (oder Performanz) einer der vielen Möglichkeiten, die die Kombinatorik des Inventars der Funktionen (oder die Kompetenz des Systems) bietet (vgl. o.).

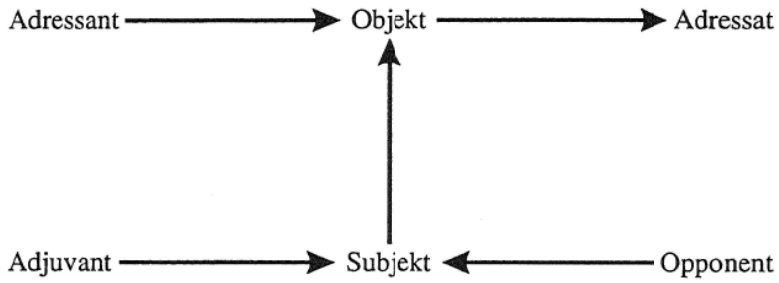
Folgenschwer wurde dieser Schritt, weil er auf die konsequente Unterscheidung von Oberfläche und Tiefe einer Erzählung achtet. Weil Propp die Tiefe der Erzählung mit der des Systems der Gattung gleichsetzt, liegt darin allerdings zugleich die Schwierigkeit: Die Funktionen wurden als metasprachliche Ausdrücke in Begriffen der Erzählungen beschrieben, also der Oberfläche sehr nahe. Sie geben die Oberflächenstruktur wieder; was sie als Tiefenstruktur erscheinen läßt, ist die Tatsache, daß die Funktionen Anteil an der universellen Grammatik von Erzählungen haben. Ganz deutlich wird das bei Güttgemanns »Generativer Poetik«, in der die Proppschen Funktionen nach ihren formallogischen Relationen in ein logisches Hexagon eingeordnet werden.[61] M.E. werden hier Struktur und Form gleichgesetzt, denn

57 Dazu Reinhard Breymayer, Vladimir Jakovlevic Propp (1895-1970) - Leben, Wirken und Bedeutsamkeit, LingBibl Nr. 15/16, 1972, 36-66 (66-77: Bibliographie zu Propps Leben und zur strukturalen Erzählforschung). Für die sehr unterschiedliche Aufnahme von Propps Gedanken vgl. Claude Lévi-Strauss, Die Struktur und die Form. Reflexionen über das Werk von Wladimir Propp (1960), in: ders., Strukturale Anthropologie, Bd. 2 (fr. 1973), Frankfurt (1975) 1977, 138-168, hier: 139ff; Greimas, zit. Anm. 49, 159ff.178ff; Erhard Güttgemanns, Einleitende Bemerkungen zur strukturalen Erzählforschung, LingBibl Nr. 23/24, 1973, 2-47.
58 Propp, zit. Anm. 56, 25ff, bes. 27.
59 Eine Auflistung und Kurzbeschreibung bei Propp, a.a.O. 31-66.
60 A.a.O. 28f.
61 Güttgemanns, zit. Anm. 57, 26ff. Zur weiteren Entwicklung seiner Methode vgl.

die Begrifflichkeit der Funktionen ist letztlich an eine bestimmte Gattung (russische Zaubermärchen) gebunden, die nach universal gültigen logischen Relationen geordnet werden und dann als Tiefenstruktur von Erzählungen bestimmt werden.

Wir wenden uns einer anderen Lösung zu, die der ersten entgegensteht. Auch diese Lösung setzt bei Propp an, aber bei einem anderen Gedanken. Propp hatte die 31 Funktionen auf sieben Aktionsbereiche verteilt, denen er »Charaktere« sozusagen als Indices zuordnete: den Aktionsbereich des Helden (Protagonist), den seines Gegenspielers (Antagonist), den des Helfers (Adjuvant), den eines gesuchten Wertes oder Objektes (Wert), den des Gebers (Donator), den des Senders (Adressant) und den des falschen Helden (falscher Protagonist). Greimas folgte diesen Hinweisen und »normalisierte« diese »Charaktere«, die z.T. doppelt erscheinen, als sechs Aktanten. Diese Aktanten sind metasprachlich definierte Positionen eines Modelles, das deren notwendige Beziehungen abbildet[62]:

Abbildung 46



Aktantenmodell nach Greimas

Ein Subjekt (entspricht dem Protagonisten bei Propp) richtet sein Begehren (der Wunsch der Greimasschen Grammatik, vgl. o.) auf ein Objekt (entspricht dem Wert bei Propp), das von einem Sender (vgl. Adressant und Donator bei Propp) an Empfänger, die Adressaten, gegeben wird. Das Subjekt wird bei seiner Suche von einem Adjuvanten (Helfer, vgl. bei Propp) unterstützt und von einem Gegner behindert (der Opponent, er trägt Züge des Antagonisten und falschen Helden bei Propp).

ders., Narrative Analyse synoptischer Texte, LingBibl Nr. 25/26, 1973, 50-73. Sehr interessant und spannend sind seine Thesen in ders., Elementare semiotische Texttheorie, LingBibl Nr. 49, 1981, 85-112, in denen der Einfluß von Barthes, Lacan und wohl auch von Foucault festzustellen ist.

62 Greimas, zit. Anm. 49, 165ff.

Schon bei oberflächlicher Betrachtung treten Differenzen im Vergleich zu den Funktionen als Tiefenstruktur auf. Während die Erfassung der Erzählung in Begriffen der Funktionen-Kette die logische Folge der Handlung erhält und damit auch die Zeitlichkeit der Erzählung, fassen die Positionen des sog. Aktanten-Modells alle Funktionen, die im Laufe der Erzählung einem Aktanten zugeschrieben werden, zusammen. Das Aktanten-Modell unterdrückt sozusagen die Funktionen und normalisiert sie hin auf die notwendigen Beziehungen der Positionen des Modells. Dabei notiert es in den Positionen die semantischen Werte, die durch die Funktionen hervorgerufen werden. Die Kette der Funktionen notiert also die Folge der in der Erzählung ausgewählten Funktionen auf dem Hintergrund der Matrix aller Funktionen, wohingegen das Aktanten-Modell semantische Werte in ihren notwendigen Beziehungen abbildet. Das Aktanten-Modell bietet dadurch auf einen Blick die gesamte Erzählung als austarierten Gleichgewichtszustand semantischer Werte, Anfang, Mitte und Schluß sind aufeinander projiziert!

Im Vergleich der beiden Modelle läßt sich kurz sagen:

- Die Perspektive der Funktionen-Kette zielt auf die Rekonstruktion der generativen Leistung des Systems: Welche Funktionen realisiert die konkrete Erzählung?
- Ihre Notierungen sind der Oberfläche sehr nahe und geben damit die Oberfläche der Erzählung wieder.
- Das Aktanten-Modell zielt auf die Rekonstruktion des semantischen Universums der Erzählung ab; die generative Leistung wird nicht erfaßt.
- Die in den metasprachlich formulierten Positionen erfaßten Notierungen sind von der Oberflächenstruktur der Erzählung sehr weit entfernt. Wie durch das Modell der sog. »Narrativen Programme« diese Oberflächenstruktur erfaßt wird und wie sie mit der Tiefenstruktur vermittelt wird, werden wir weiter unten sehen.

Die Unterschiede dürften so deutlich geworden sein, daß sich durch die Wahl einer bestimmten Perspektive, die wir verfolgen, die Entscheidung für das Aktanten-Modell ausreichend motivieren läßt.

2. Strukturalismus als Verfahren: Strukturale Analyse

a) Von der Textoberfläche zur Tiefenstruktur

Bisher haben wir den Komplex Strukturalismus skizziert, um die Begriffe Struktur und Modell einzuführen. Die Strukturale Analyse wurde sodann als Versuch bestimmt, in einem vollständig definierten Theorieraum in Modellen die jeweilige Struktur der Erzählung(en) nachzuzeichnen. Über eine strukturale Theorie der Erzählung wurd

sodann die Unterscheidung von Oberfläche und Tiefenstruktur getroffen und anhand zweier Modelle erläutert. Nun sollen *weitere Modelle* eingeführt werden, durch die die Analyse von der Oberfläche des Textes zur Tiefenstruktur vorangetrieben werden kann.

Denken wir uns eine konkrete Erzählung. Als Märchen könnte sie mit der bekannten Einleitungsformel »Es war einmal ...« beginnen und mit der Formel »Und wenn sie nicht gestorben sind ...« schließen. Den Text einer solchen Erzählung bezeichnen wir als Oberfläche. Wie wir inzwischen wissen, läßt sich dieser Oberflächentext als Ergebnis von Wahlakten zwischen verschiedenen Möglichkeiten auf unterschiedlichen, hierarchisch geordneten Ebenen auffassen. In der Analyse werden wir immer weiter hinter den Text zurückgehen und diese Ebenen in Modellen abbilden, um die Wege der Produktion der Erzählung aufzuspüren.

Der erste Schritt ist dabei die Erfassung der Oberflächenstruktur. Wir betrachten die im Text beschriebenen Aktionen und reformulieren sie in den sogenannten *»Narrativen Programmen«*.[63] Ein Narratives Programm gibt eine Aktion als »S(O → E)« wieder: Ein Sender gibt/stellt ein Objekt an einen Empfänger zur Verfügung. Um die Oberfläche vollständig in solchen Programmen reformulieren zu können, müssen wir den Text »normalisieren«, d.h. alle Formulierungen müssen auf das Gerüst hin umformuliert, also etwa Passivkonstruktionen aufgelöst werden.

Die Narrativen Programme werden in logischer Folge notiert, so wie die Erzählung in den Aktionen voranschreitet. Die Zeitlichkeit bleibt auf dieser Ebene also erhalten. In einem weiteren Schritt werden sodann die Isotopie-Ebenen der Erzählung notiert und inventarisiert. Praktisch bedeutet das, daß die Codes der Erzählung benannt werden. Wir können aufstellen einen Code der Orte (den topographischen), einen der Zeit (den chronologischen), den der Weltvorstellungen (den kosmologischen) usw. Alle Codes stehen in bestimmten Beziehungen. So wird vielleicht in einer Erzählung der Mond der Fruchtbarkeit zugeordnet, der ja nachts scheint und der vielleicht auf einem Berggipfel verehrt wird. Somit wären bereits ein ritueller, ein planetarischer oder astronomischer, ein chronologischer und ein topographischer Code in Beziehung gesetzt. Wenn in der gleichen Erzählung dann eine Aktion beschrieben wird, die an das Sonnenlicht gebunden wird, so können wir vermuten, daß damit ein Gegensatz im

63 Zuerst begegnet ist mir dieser Begriff in einer Arbeit der Gruppe Entrevernes (vgl. Zeichen und Gleichnisse. Evangelientexte und semiotische Forschung. Für die Gruppe von Entrevernes hrsg. von Jean Delorme. Mit einer Studie von Jean Geninas und einem Nachwort von Algirdas Julien Greimas, Düsseldorf 1979, 24, Anm. 3 und 4). Hier geht die Gruppe auch auf den Begriff »Wollen« ein, den sie von Greimas übernommen hat. Ich habe die Ausführungen kombiniert mit der Formalisierung der Narrativen Programme durch Patte/Patte, zit. Anm. 49, 23ff.

astronomischen Code benannt wurde (Sonne vs. Mond), dem Gegensätze in den anderen entsprechen; etwa, daß die Sonnenanbeter ihre Riten sicherlich am Tage vollziehen.

Durch diesen Analyseschritt kommen wir Zusammenhängen auf die Spur, die hinter der Textoberfläche liegen. Wichtig ist, daß die Erzählungen über diese Codes mit dem semantischen Gesamtuniversum der Gesellschaft verbunden sind, die jene Erzählungen tradiert. Über die jeweils zitierten Codes hat eine Erzählung teil an den Vorstellungen der Gesellschaft, zu der sie gehört. Hier könnten wir also in kontrollierten Schritten das Mikro-Universum der Erzählung verlassen und in das Makro-Universum der Gesellschaft springen. An diesem Punkt setzt z.B. die strukturalistische »Materialistische Bibellektüre« an, die davon ausgeht, daß sich die ideologischen Abbildungen der konkreten gesellschaftlichen Verhältnisse in den Codes abbilden. Mit einer entsprechend strukturalistischen Gesellschaftstheorie, in diesem Fall einem rekonstruierten Marxismus, kann dann der ideologische Standpunkt und die vorgeschlagene Lösung der Erzählung bestimmt werden.[64]

Die Theorie, der sich unsere Analyse anschließt, besagt, daß in jedem »mythischen«, allgemeiner: »ideologischen« System ganz bestimmte Widersprüche (Oppositionen) auftreten, die die grundlegenden Probleme der dazugehörigen Gesellschaft formulieren. Nach dieser Vorstellung behandelt jede Erzählung ein solches Problem, d.h. kon-

64 Vgl. hierzu v.a. Fernando Belo, Das Markusevangelium materialistisch gelesen. Entwurf einer materialistischen Ekklesiologie (fr. 1974; ²1975), Stuttgart 1980. Belo bezieht sich auf des Rekonstruktion des Marxschen Materialismus durch Louis Althusser und auf die psychoanalytisch orientierte Religions- und Symboltheorie von Georges Bataille.

Vgl. auch die Arbeiten von Michel Clévenot, So kennen wir die Bibel nicht. Anleitung zu einer materialistischen Lektüre biblischer Texte (fr. 1976), München 1978, der auf Belo aufbaut. Clévenot hat die Methode, die Belo an einem erzählenden Text, dem Markus-Evangelium, entwickelte, auf die Briefliteratur im Neuen Testament angewendet (vgl. ders., Versuch einer Lektüre des 1. Petrusbriefes, in: Zur Rettung des Feuers. Solidaritätsschrift für Kuno Füssel, hrsg. von Christen für den Sozialismus, Gruppe Münster, Münster 1981, 48-53). Clévenot hat darüber hinaus diese Methode angewendet, um anhand von erzählenden und diskursiven Texte eine Geschichte der christlichen Gemeinschaften der »einfachen Leute« zu schreiben (vgl. ders., Les Hommes de la Fraternité, Paris 1981ff).

Diese französische »materialistische Bibellektüre« unterscheidet sich im konsequenten materialistischen und strukturalistischen Ansatz von einer deutschen Richtung, die sozialgeschichtlich-hermeneutisch orientiert ist. Vgl. Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen, hrsg. von Willy Schottroff / Wolfgang Stegemann, Bd. 1: Altes Testament; Bd. 2: Neues Testament, München 1979. In einer sozialgeschichtlichen Ausrichtung hat ein verwandter Ansatz bereits Eingang in die herrschende Exegese gefunden, die ihren Untersuchungsgegenstand konsequent als Texte bestimmt und daher im Gewand einer Literatursoziologie erscheint; vgl. Gerd Theißen, Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen (1979) ³1989 (WUNT 19).

Hinweisen möchte ich noch auf eine Arbeit der Literaturwissenschaft, die sich im materialistischen Ansatz mit Belo trifft, ohne einen ähnlich ausgeprägten psychologischen Einschlag zu haben: Literatursoziologisches Propädeutikum, hrsg. von Jürgen Link / Ulla Link-Heer, München 1980 (UTB 799).

kret, sie versucht eine Vermittlung der Termini, die den Ausgangswiderspruch der Erzählung abbilden. Lévi-Strauss hat in den Bänden seiner monumentalen »Mythologica« genau diesen Sachverhalt an den Mythen der süd- und nordamerikanischen Indianer aufgewiesen.[65] Interessant für uns dabei ist v.a. folgendes Phänomen: Für unsere Gesellschaft wäre ein relevantes Problem die Existenz von antagonistischen Klassen. Im soziologischen Code etwa gibt es den Widerspruch zwischen »Kapitalisten« und »Proletariern«, der sich auf dieser Ebene nicht vermitteln läßt. Wir können diesen Widerspruch nun durch einen anderen ersetzen, dessen oppositionelle Begriffe bereits sozusagen in geringerem Abstand zueinander stehen. Etwa, indem wir sagen, in jeder Gesellschaft gebe es Menschen mit mehr und andere mit weniger Geld. Diesen Widerspruch könnten wir ideologisch vermitteln, indem der Wert Geld wegfällt und darauf abgehoben wird, daß doch letztlich alle Menschen sterblich sind, angesichts dessen doch wohl alle soziologischen Differenzen verschwindend klein werden.[66]

Dieses Beispiel lehrt uns neben den Beobachtungen zu einer bestimmten politischen Ideologie etwas über die Arbeitsweise des »wilden Denkens«: Bei der Ersetzung eines Widerspruchs durch den nächsten haben wir auch jeweils den Code gewechselt. Der Ausgangswiderspruch wird im soziologischen Code benannt, in den ökonomischen übertragen und in den anthropologischen Code transformiert, wo er seine »Lösung« findet, indem er aufgelöst verschwindet. Genau aus diesem Grund ist die Erhebung der Codes so wichtig, weil die Aktionen, die wir in den Narrativen Programmen wiedergeben, quer über die Codes hinweggehen, um die Vermittlung zu schaffen (vgl. u.).

In einem weiteren Schritt werden nun bei den Narrativen Programmen die Aktionen unterdrückt und über die Akteure die Durchschnitte der semantischen Felder gebildet. So erhalten wir semantische Mengen, die genau diesen Grundkonflikt als eine Reihe von abgeleiteten Widersprüchen abbilden. Somit läßt sich auf einer noch tieferen Ebene das Modellgerüst der Narrativen Programme, das noch die logische

65 Zit. Anm. 37. Als Einführung zu seiner Mythenanalyse vgl. ders., Die Struktur der Mythen (1955), in: ders., Strukturale Anthropologie, Bd. 1 (fr. 1958), Frankfurt (1967) 1978, 226-254. Konkreter ist der ebenfalls klassische Aufsatz ders., Die Geschichte von Asdiwal (1958), in: ders., Strukturale Anthropologie, Bd. 2 (fr. 1973), Frankfurt (1975) 1977, 169-224, weil Lévi-Strauss dort vorführt, wie die Ergebnisse einer strukturalistischen Mythenexegese mit den anthropologischen Tatsachen verknüpft werden können.
Aufschlußreich für die Entwicklung der strukturalen Analyse ist eine strukturalistische Rekonstruktion und Kritik der Methode in den »Mythologica« durch einen Mitarbeiter von Greimas: Joseph Courtès, Lévi-Strauss et les Contraintes de la Pensée Mythique. Une Lecture Sémiotique des »Mythologiques«, Paris 1973.

66 Wie wirksam tatsächlich solche überaus einfachen Ableitungen und Transformationen auch in unserer Gesellschaft sind, belegen die Überlegungen zu (sprachlichen) Symbolen von Jürgen Link, Literaturwissenschaftliche Grundbegriffe. Eine programmierte Einführung auf strukturalistischer Basis, München (1973) ^{3}1985, 165ff, bes. 170f.187ff, sowie die Arbeiten der Bochumer »Diskurswerkstatt«.

Folge der Oberfläche aufweist, umformulieren, wobei die antagonistischen Strategien, die den beiden Begriffen der Widersprüche entsprechen, als Leitlinie dienen. Mit diesem Schritt sind wir noch bei den Narrativen Programmen, können aber durch die semantischen Mengen die Arbeit über die Codes hinweg deutlich machen. Auf die Feinheiten dieses Schrittes gehe ich weiter unten in der Analyse unserer Beispielerzählung weiter ein.

In einem letzten Schritt unterdrücken wir erneut die Aktionen und bilden wieder semantische Mengen entlang den Positionen des schon eingeführten Aktanten-Modells. Zu diesem wollen wir hier allerdings eine Erweiterung einführen. Wolfgang Nethöfel hat das Aktanten-Modell mit der Mythenformel von Lévi-Strauss kombiniert. Lévi-Strauss hatte ja für die oben dargestellte Arbeitsweise des mythischen Denkens die Formel vorgeschlagen:

$$Fx(a) : Fy(b) :: Fx(b) : Fa\text{-}1(y).$$[67]

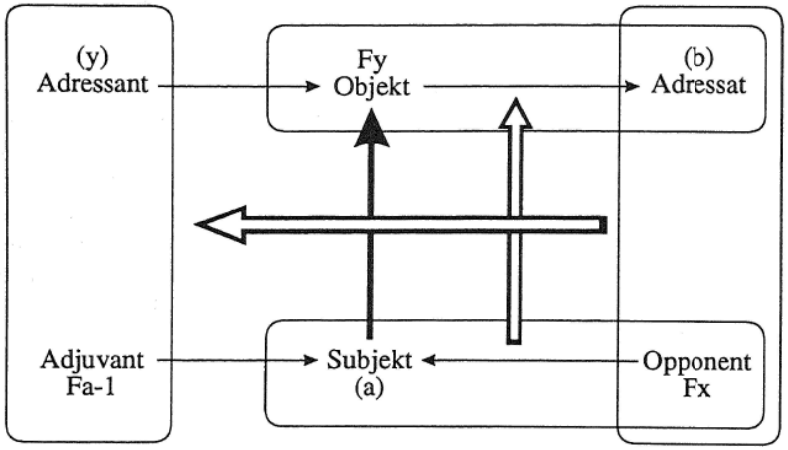
Diese Formel gibt auf der linken Seite den Widerspruch zwischen zwei zusammengesetzten Termen wieder, dem auf der rechten Seite ein anderer entgegengesetzt wird, bei dem Funktion und Ausdruck gewechselt haben und ein neues Element auftritt, a-1 (eigentlich a^{-1}), worunter man sich das Gegenteil von *a* vorstellen muß. Die verwirrende Formel muß man also lesen: Die Funktion *x* von *a* verhält sich zu der Funktion *y* von *b* wie sich die Funktion *x* von *b* (hier werden also die Ausdrücke *a* und *b* getauscht) zu der Funktion a^{-1} (also dem semantischen Gegenteil des Ausdrucks *a*) von *y* verhält. Wir können uns für die beiden Ausdrücke auf der linken Seite zwei Personen vorstellen mit den Eigenschaft *a* und *b*, die in Opposition stehen. Das ist der Ausgangswiderspruch. Dieser wird ersetzt und austariert, d.h. in bezug auf den Ausgangswiderspruch vermittelt. Das geschieht durch den neu gebildeten Gegensatz auf der rechten Seite der Formel zwischen einer Person, ähnlich der im ersten Widerspruch, aber mit der Eigenschaft der zweiten Person, und einer weiteren Person. Diese neue Person ist zusammengesetzt aus der Verkörperung des Gegenteils (a^{-1}) der Eigenschaften *a* und der Eigenschaft *y*.

Nethöfel identifiziert nun die sechs Funktionen und Ausdrücke, die die Formel aufführt, mit den sechs Positionen des Aktanten-Modells:[68]

67 Lévi-Strauss, Struktur, zit. Anm 65, 249ff.

68 Vgl. Nethöfel, zit. Anm. 34, 67. Auch Elisabeth Struthers-Malbon, Mythic Structure and Meaning in Mark: Elements of a Lévi-Straussian Analysis, Semeia Nr. 16, 1979, 97-132, kommt zu einem ähnlichen Ergebnis.

Abbildung 47



Kombiniertes/Integriertes Modell nach Nethöfel

Mit diesem Modell befinden wir uns in der für uns letzten Ebene, die hinter der Oberfläche der Erzählung liegt. Dieses Kombinierte Modell ist die Abbildung der Tiefenstruktur einer Erzählung.

b) Von der Erzählung zur Sprache

Die Metapher der Märchen- oder Mytho-Logik macht vielleicht deutlich, daß Erzählungen immer ein *sekundäres System* bezüglich der Sprache bilden. Sprache ist das Material, mit dem und über das Erzählungen arbeiten. Für den Mythos hat das Barthes sehr schön gezeigt, und ich möchte auf dessen Überlegungen zu diesem Punkt verweisen.[69] Durch die systematische Beachtung der von Barthes schematisierten semantischen Überdeterminierungen wird das Kombinierte zum *Integrierten Modell*. Daraus ergibt sich für unseren Gedankengang, daß unser Modell zwar die Tiefenstruktur einer Erzählung abbildet, daß dahinter aber noch andere Tiefen zu finden sind, nämlich die Wittgensteinschen Abgründe, die uns direkt in die Sprache und ihr Funktionieren fallen lassen. Da auch Erzählungen in ihrer eigenen Logik sprachliches Material sekundär verarbeiten, reproduzieren sie an der Oberfläche auch Grundstrukturen der Sprache. Die gesamte Sprache und ihre Strukturen sind an der Oberfläche virtuell präsent, während die Erzähl-Logik nicht gleichermaßen in allen sprachlichen Äußerungen präsent ist. Daher finden wir mitunter auch statt Tiefen- und Oberflächenstruktur die Begriffe »immanente« und

69 Roland Barthes, Der Mythos heute, in: ders., Mythen des Alltags (fr. 1957), Frankfurt (1964) ^{2}1988, 85-151.

»exteriorale« Ebene. Die Begriffe sind annähernd deckungsgleich: Der exterioralen Ebene entspricht die Oberfläche, die immanente Ebene verweist zwar auf die Tiefe hinter der Textoberfläche, aber sie meint nicht die Tiefenstruktur, sondern die virtuelle Präsenz der Sprache.

An dieser Stelle wollen wir uns noch einmal die Grundfrage des Strukturalismus und der Strukturalen Analyse vergegenwärtigen. Wir sagten zuletzt, daß der Begriff immanente Ebene die Tiefenstruktur der Sprache bezeichnet, während die Tiefenstrukur der Erzählung, also die Tiefenstruktur des sekundär über dem sprachlichen Material arbeitenden Systems »Erzählung«, im Aktanten-Modell erfaßt werde. Wir sahen auch in der Beschreibung der Arbeitsweise der Strukturalen Analyse, wie man schrittweise von der Oberfläche sich entfernend zur Tiefenstruktur gelangt. Greimas hat nun bei der Entwicklung des Aktanten-Modells nicht nur bei Propp angesetzt, sondern auch bei der Grammatik von Tesnière.[70] Dessen Mikro-Grammatik geht von Sätzen aus, d.h. im Vergleich zu den Makro-Strukturen des sekundären Systems Erzählung handelt es sich hier um die Mikro-Strukturen des primären Systems Sprache! Greimas zieht daraus u.a. die Konsequenz, daß faktisch in jedem Satz die Struktur präsent ist, die er im Aktanten-Modell abbildet.[71] Uns interessiert hier die Konsequenz, daß das Aktanten-Modell damit derartig universell wird, daß alle Erzählungen letztlich nur eines erzählen: die Geschichte des Begehrens eines Subjekts nach einem Objekt. Was einer konkreten Erzählung Körper verleiht, ist die Auffüllung mit Bedeutung: Das Subjekt ist in der einen Erzählung ein Schweinehirt, in der anderen ein Prinz, in einer weiteren ein Kulturheros ...

Solange wir uns bemühen, die Strukturen zu erfassen, die virtuell präsent sind, bemühen wir uns sozusagen, die Kraftlinien des Magnetfeldes sichtbar zu machen. Dabei benutzen wir die Bedeutung der Erzählung nicht; Worte dienen uns wie Eisenfeilspäne, um die zuerst unsichtbaren Wege des Sinns von der immanenten zur exterioralen Ebene sichtbar zu machen. In dieser Perspektive sind Worte Indikatoren, die semantische Felder begrenzen und Räume abtrennen. Wenn wir die Umrisse dieser Felder und Räume abgesteckt haben, wenn wir die Topographie des Mikro-Universums der Erzählung im Makro-Universum der unendlichen Bedeutungen erfaßt haben, dann schauen wir uns in einem zweiten Schritt das auf den Feldern Gewachsene an. Bei dieser Ernte, die unser Schnitt durch das semantische Universum einbringt, verschwinden dann plötzlich die nachgezogenen Strukturen, sie verblassen wiederum zur virtuellen Präsenz.

70 Greimas, zit. Anm. 49, 34 passim.
71 A.a.O. 158, auf dem Hintergrund des Ansatzes bei Tesnière. Auffällig ist, daß Greimas die Gültigkeit des Aktanten-Modells einerseits auf mythische Universen einzuschränken scheint (a.a.O. 1), er es andererseits aber selbst auf nicht-mythische Texte anwendet (a.a.O. 206ff).

3. Der Kriegsgott und die Hure: Ein Beispiel

a) Die Erzählung von Rahab (Jos 2)

Die *Erzählung von der »Hure« Rahab* findet sich im zweiten Kapitel des Josua-Buches. Das Josua-Buch ist Teil des altisraelischen Geschichtsepos über die Wanderung der Kinder Israels aus Ägypten bis zur Seßhaftigkeit in Palästina. Sie steht also im Zusammenhang jener großartigen Fiktion, nach der Jahwe sein Volk führte und sie in ihrer kriegerischen Eroberung des gelobten Landes schützte. Die Erzählung über Rahab bereitet die Eroberung Jerichos (Jos 6) vor, dessen Mauern unter dem Schall der Posaunen zerbröckeln ...

Im Zusammenhang des Josua-Buches muß die Rahab-Erzählung als Kundschaftergeschichte aufgefaßt werden: Bevor eine Stadt des Feindes eingenommen werden kann, muß sie ausgekundschaftet werden. Dazu gibt es Parallelen in Num 13f und auch Jdc 1: Dort treffen die Leute des Hauses Joseph auf einen Bewohner von Lus, den sie zwingen, Auskünfte über seine Stadt zu liefern, damit sie Lus erobern könnten. Mit dem »Verräter« wird ein Vertrag geschlossen, und nach dem Sieg über Lus wird er verschont und in den Verband aufgenommen. Ähnliches geschieht mit Rahab nach der Eroberung Jerichos (Jos 6).

Wir wollen die beiden Erzählungen als paradigmatisch behandeln. Den Leuten der Richter-Erzählung entspricht Rahab, Jericho entspricht Lus, der Umbenennung Lus in Beth-El nach der Eroberung entspricht der Fluch über die Ruine Jerichos (in beiden Fällen wird eine ausländische Stadt »ausgelöscht«: einmal durch die Umbenennung, also die Übernahme in den eigenen Verband, das andere Mal durch die Auslöschung aus der Erzählung). Als Hypothese können wir dann sagen: Der Tatsache, daß die »Verräter« von Lus außerhalb der Stadt angetroffen werden (eine Ausgrenzung im topographischen Code, die eine Mittelstellung zwischen den »Ausländern« »drinnen« und den »Israeliten« »draußen« herstellt), entspricht die Bezeichnung »Hure« in der Rahab-Erzählung. Hier erfolgt die Ausgrenzung allerdings im soziologischen Code: Eine Hure ist eine Frau, die (aus der Sicht der herrschenden Ideologie) mit Männern Umgang hat, die nicht in der »richtigen« Beziehung (gemäß dem herrschenden Verwandtschaftssystem) zu ihr stehen.

b) Der Text und sein Inventar

(1) Als erstes haben wir die Übersetzung der Erzählung in *Spalten* aufgeschrieben. Die Spalten wurden entsprechend den metasprachlichen Bezeichnungen der Grammatik benannt. Das erleichtert die nachfolgende »Normalisierung« auf die Form der Narrativen Programme (S(O → E)) und bietet eine Übersicht über das Inventar der Codes, die wir später erheben wollen.

Subjekt	Bestimmungen	Verb	Direktes Objekt	Indirektes Objekt	Ort	Zeit
Josua,	der Sohn Nuns,	sandte	2 Kundschafter	mit dem Auftrag	von Schittim:	
		»Geht, seht	das Land und Jericho.«			
Sie		gingen und kamen	in das Haus		(Jericho)	
	einer Hure mit dem Namen Rahab			sich.		
und		legten zur Ruhe	(folgendes)	dem König		für die Nacht.«
(Man)		sagte				
»Siehe, 2 Männer	von Jericho	sind gekommen	(folgendes)	zu Rahab:		
Der König	von den Israeliten von Jericho	sandte	die Männer,			
		»Gib heraus		zu dir		
die		gekommen sind,			in dein Haus	
die		gekommen sind,	um das Land			
denn sie		sind gekommen, auszukundschaften.«				

Subjekt	Bestimmungen	Verb	Direktes Objekt	Indirektes Objekt	Ort	Zeit
Die Frau		nahm	die 2 Männer			
und sie		verbarg	sie.			
Und sie		sagte:				
»Sie		sind gekommen		zu mir		
und nicht ich		erkannte,			woher.	
Und es		war,				als bei Dunkelheit
das Tor		geschlossen war,				
(sie)		sind hinausgegangen				
und nicht ich		erkannte			wohin.	
		Jagt (schnell)		hinter ihnen her,		
damit ihr		einholt	sie.«			
Sie		verbarg	sie		auf dem Dach unter den Flachsstengeln,	
die					dort	
		ausgebreitet waren.				
Die Männer	(des Königs)	jagten		hinter ihnen her	zu den Furten des Jordans,	
und sie		schlossen	das Tor	hinter sich,		als
sie		hinausgingen, herzujagen.		um hinter ihnen		

Subjekt	Bestimmungen	Verb	Direktes Objekt	Indirektes Objekt	Ort	Zeit
Sie		hatten		(sich)		
		noch nicht zur Ruhe gelegt,				als
Rahab		hinaufstieg		zu ihnen.		
Und sie		sagte		zu den Männern:		
»Ich		weiß:				
Jahwe		hat gegeben	das Land	euch;		
Schrecken vor euch		kam	über uns			
und alle Bewohner des Landes		erschraken		vor eurem Angesicht.		
Denn wir		haben erfahren:				
Jahwe		hat austrocknen lassen	die Wasser des Schilfmeeres		(Schilfmeer)	
				vor euch		
	bei eurem Auszug				von Ägypten,	
			...			
...		getan habt		(an) den 2 Königen der Amoriter dem Sihon und dem Og.	jenseits des Jordans,	
Ihr		habt vollstreckt	euren Bann	an ihnen.		
(Als) wir		hörten	dieses,			
unser Herz		verging		(uns) und		
nicht Mut		war	bei einem Mann	vor eurem Angesicht,		
denn Jahwe,	euer Gott	ist			Gott im Himmel und auf Erden.	

Subjekt	Bestimmungen	Verb	Direktes Objekt	Indirektes Objekt	Ort	Zeit
Ihr		schwört		mir		nun
	bei Jahwe:					
Wie ich		getan habe	Barmherzigkeit	an euch,		
		so sollt				
ihr		tun	Barmherzigkeit	am Hause meines Vaters		
und ihr		sollt geben	ein Zeichen	mir.		
Und ihr		sollt am Leben lassen	meinen Vater und meine Mutter und meine Brüder und meine Schwestern und alle,			
die				mit ihnen		
		leben.«				
Die Männer		antworteten		ihr:		
»Wir		sollen sterben		an eurer Stelle,		
wenn wir nicht		halten	dieses Wort;			
und es		wird sein,				(wenn)
Jahwe		gegeben hat	das Land	uns,		
wir		werden tun	Barmherzigkeit und Zuverlässigkeit	an dir.«		
Und sie		ließ	sie		hinunter	
	an einem Strick,					
denn ihr Haus		lag			an der Stadtmauer,	
					und an der Stadtmauer	
sie		wohnte.				

Subjekt	Bestimmungen	Verb	Direktes Objekt	Indirektes Objekt	Ort	Zeit
Und sie		sprach		zu ihnen:	»Ins Gebirge	
ihr		müßt gehen				
		zu entkommen		euren Verfolgern,		
und ihr		müßt verbergen	euch		dort	drei Tage bis danach
der Verfolger	zur Rückkehr					
ihr		könnt gehen	euren Weg.			
Die Männer		sagten		zu ihr:		
»Wir		sind frei		von dem Schwur,		
			den			
wir		schworen		dir,		wenn
wir		kommen			in das Land.	
		Nimm	diesen roten Faden			
		und binde	ihn		an das Fenster, durch das	
		herabgelassen hast	uns,			
du		versammle	deinen Vater, deine Mutter und ...		in dein Haus.	
und (du)						
Und es		wird sein:				
(jeder), von dem gilt,						
er		verläßt			die Tür des Hauses	
sein Blut		komme über	sein Haupt			
und wir		sind frei.				

Subjekt	Bestimmungen	Verb	Direktes Objekt	Indirektes Objekt	Ort	Zeit
Und (jeder), von dem gilt:						
er		ist			in deinem Haus	
sein Blut		komme	über uns,			
wenn eine Hand		ist		auf ihm.		
Und wenn du		verrätst	unser Wort,			
so wir		werden frei sein		von dem Schwur,		
			den			
wir		schworen.«				
Und sie		sprach		zu ihnen:		
»Es		sei.«				
Und sie		schickte (weg)	sie,			
und sie		gingen,				
und sie		befestigte	den roten Faden		an ihrem Fenster.	
Und sie		gingen und kamen			ins Gebirge	
und sie		blieben			dort	drei Tage, bis
die Verfolger		zurückgekehrt waren.				
Und die Verfolger		suchten (ab)	den ganzen Weg,			
und nicht sie		fanden	(sie).			
Und die 2 Männer		blieben und stiegen			hinab,	
und sie	dem Sohn Nuns,	gingen		zu Josua,		

Subjekt	Bestimmungen	Verb	Direktes Objekt	Indirektes Objekt	Ort	Zeit
und (sie)		erzählten	alles	ihm,		
was				ihnen		
		widerfahren.				
Und sie		sagten		zu ihm:		
»Jahwe		hat gegeben	das ganze Land	in unsere Hand,		
und auch alle Bewohner des Landes		zittern		vor unserem Angesicht.«		

(2) Ich möchte zuerst das *Inventar der Codes* aufnehmen; in der äußersten rechten Spalte können wir die Begriffe des chronologischen Codes ablesen.

- *Chronologischer Code*: Wir finden in der Spalte überraschend viele Notierungen, die eine eigene Geschichte erzählen: vom Auszug aus Ägypten (woraus sich dann auch die Zeit in Ägypten erschließen läßt) über die Kämpfe gegen die Amoriter zu den Tagen und Nächten, die die Kundschafter in den Bergen verbringen, und deren Zahl wichtig ist für die Erzählung.
- *Topographischer Code*: Über die »Landkarte« der Erzählung wird die gleiche Geschichte wie im chronologischen Code konstruiert: Dem Land Ägypten ist eine bestimmte Zeit zugeordnet, ebenso dem der amoritischen Könige und der Zukunft in »dem Land«, d.h. Kanaan, das die Israeliten erst noch erobern müssen. Es ist auch gut zu beobachten, wie Nähe und Entfernung durch komplexe Verknüpfungen der beiden Codes ausgedrückt werden. Die israelitischen Kundschafter fliehen durch das Fenster in der Stadtmauer ins Gebirge, wo sie drei Tage und Nächte warten (chronologisch und topographisch). Die Verfolger verlassen die Stadt durch das Tor in entgegengesetzter Richtung, zu den Furten des Jordans, wofür sie ebenfalls drei Tage und Nächte benötigen. Der gleiche Zeitraum (chronologisch) wirkt im topographischen Code als eine Art Verdoppelung der Entfernung zwischen Verfolgern und Verfolgten.

Näher eingehen möchte ich hier noch auf das erwähnte Fenster des Rahab-Hauses. Wir müssen uns nach dem Verlauf der Erzählung Rahabs Haus so an der Stadtmauer gelegen vorstellen, daß ein Fenster ihres Hauses aus der Stadt hinausführt, faktisch ein zweites Tor darstellt.

- Das *Personen-Inventar* (wie wir den *Personalen Code* aus stilistischen Gründen nennen wollen) können wir aus der Spalte »Subjekt« und zum Teil »direktes Objekt« erheben. Hier wird interessanterweise Rahabs »Haus« auch als verwandtschaftlicher Begriff durch die Personen Vater, Mutter, Brüder und Schwestern näher bestimmt, die alle mit Rahab leben.
- Im *Soziologischen Code* möchte ich die Beziehungen der genannten Personen erfassen, also die äquivalenten Gefolgschaftsbeziehungen zwischen Josua und seinen Kundschafter und zwischen dem König von Jericho und seinen Männern. Daneben stehen die ungewöhnlichen Verwandtschaftsbeziehungen im Hause Rahabs (eine Frau, die offensichtlich unverheiratet Vater, Mutter und Geschwister versorgt) sowie die verwandtschaftlich »überdehnten« Beziehungen Rahabs zu ihren Kunden. »Haus der Rahab« wird über die Codes zu einem komplexen Begriff. In V. 2 ist das Gebäude gemeint (topographisch), in V. 12 spricht Rahab vom Haus ihres Vaters und meint Verwandtschaftsbeziehungen; in V. 19 sprechen die Kundschafter metonymisch von

Rahabs Haus (»Türschwelle«, topographisch) und von denen, die diese Schwelle nicht überschreiten dürfen, also im Haus bleiben sollen (topographisch, soziologisch). Dazu tritt, daß Rahab sich selbst einmal zum Haus des Vaters zählt, aber als »Hure« ganz offensichtlich Entscheidungen für die Personen in ihrem Haus treffen kann.

- Wir können und sollten einen *Kosmologischen Code* erschließen. Rahabs »Bekenntnis«, Jahwe sei Gott im Himmel und auf Erden (V. 11), weisen auf ihn hin. Daß Jahwe auf Erden für Israel streitet, wollen wir dazurechnen. Wichtig ist, daß den Israeliten mit ihrem Führer Josua (soziologisch) die Erde (topographisch) entspricht und der Gott Jahwe (kosmologisch). In allen Codes finden sich dafür Opponenten (der König von Jericho, seine Männer, die Stadt Jericho), aber im kosmologischen Code klafft eine Lücke: Dem König von Jericho ist kein Gott zugeordnet, der Jahwe den Himmel und die Erde streitig machen könnte. Es zeichnet sich eine ideologische Lösung des Ausgangskonfliktes bereits ab, die einen Götterkampf vermeidet, indem sie dem menschlichen Gegner von vornherein das Bekenntnis in den Mund legt, es sei nur *ein* Gott im Himmel und auf Erden!

c) Die Organisation der Narrativen Programme

(1) Auch für die Narrativen Programme ist der Spaltentext ein guter Ausgangspunkt, denn um die Belegungen für das *Programm S(O → E)* zu finden, können wir uns im wesentlichen an die Zeilen des Spaltentextes zu halten. Die Besetzungen für *S*(ender) finden wir zumeist in der Spalte Subjekt, die Besetzungen für *O*(bjekt) ergeben sich aus den Spalten »direktes« und »indirektes Objekt«, denen auch die Besetzungen für die Position *E*(mpfänger) entnommen werden

Bilden wir das erste Programm: *S* »Josua« gibt *O* »einen Auftrag« an *E*, die »Kundschafter«. Als Standard-«Lesart« für die Programme hat sich das etwas umständliche, aber neutrale »*S* stellt *O* an *E* zur Verfügung« bewährt, weil dadurch die Formulierung der Besetzungen für die Positionen vereinfacht und vereinheitlicht wird. Schreiben wir also als $P(\text{rogramm})_1$: *S* »Josua« stellt *O* »Auftrag« an *E* »Kundschafter« zur Verfügung. Warum nennt man eine solche Besetzung »Normalisierung«? Nun, nehmen wir z.B. die zweite Hälfte von V. 1: »Sie gingen und kamen in das Haus einer Hure mit dem Namen Rahab.« »Sie« ersetzen wir durch »Kundschafter«, »gingen und kamen« ziehen wir zu »Anwesenheit« zusammen und setzen es für *O*, »das Haus einer Hure mit dem Namen Rahab« vereinfachen wir zu »Rahab«. Wir erhalten als P_2: *S* »Kundschafter« stellen *O* »Anwesenheit« an *E* »Rahab« zur Verfügung. Mit dem Teil des Verses, den wir noch nicht verwendet haben, können wir mehrere Dinge tun. Er ließe sich einmal in eine zweite Aktion der Kundschafter verwandeln, etwa: *S* »Kundschafter« stellen *O* »Bezeichnung: Hure« an *E* »Rahab« zur Verfügung. Wir

können aber sinnvoller, wie die weitere Analyse zeigt, auf die Bezeichnung »Hure« vorerst verzichten und den verbleibenden Satzteil als Aktion von Rahab formulieren: *S* »Rahab« stellt *O* »Haus« an *E* »Kundschafter« zur Verfügung (P_3).

Wenn ich die Arbeit der Strukturalen Analyse mit einer von Lévi-Strauss entlehnten Metapher »Bastelei«[72] genannt habe, so wollte ich sie damit nicht selbst abwerten, sondern auf einen bestimmten methodischen Sachverhalt hinweisen. Wenn wir die Oberflächenstruktur vollständig als Narrative Programme beschreiben wollen, müssen wir die Besetzungen so umformulieren, daß der logische Handlungsfortschritt der Erzählung erhalten bleibt, sich aber die »normalisierten« Besetzungen als Kette von Programmen schreiben lassen. Das geschieht, indem entweder aus dem *E* eines Programmes der *S* des nächsten wird, oder aus dem *S* des ersten der *E* des zweiten (für Beispiele vgl. u. P_1 und P_2 oder P_2 und P_3). Mitunter kommen andere Möglichkeiten vor, die zumeist auf Nebenhandlungen hinweisen, aber die genannten Fälle sind die Regel.

Wenn wir die Narrativen Programme solcherart hintereinander schreiben, laden sich die Positionen durch die wechselnden Besetzungen semantisch auf. Es leuchtet wohl ein, daß die Rahab, *S* von P_6, die den König von Jericho über die Kundschafter in ihrem Haus belügt, eine »andere« ist als die Rahab, *S* in P_3, die die Kundschafter in ihr Haus aufnimmt. Diese semantische Aufladung, wie ich es nennen möchte, kann deutlich gemacht werden, indem wir Rahab in Abbildung 49 immer in die gleiche Spalte schreiben, egal ob sie als *S*, *O* oder *E* eingesetzt wird, und dann die Aktionen unterdrücken. Das Netz der Narrativen Programme verdeutlicht, wie die Akteure durch die Aktionen bestimmt werden, die ihnen im Verlauf der Erzählung zugeschrieben werden (die mehrfache Prädikation, vgl. o.).

Bevor ich nun das Netz der Programme vorstelle, möchte ich noch kurz das Vorgehen beschreiben. Josuas Auftrag an die Kundschafter haben wir bereits als P_1 umgeschrieben. Betrachten wir nun V. 24, so berichtet dieser ganz offensichtlich von der Erfüllung des Auftrags. V. 24 läßt sich dann als Programm so notieren: *S* »Kundschafter« stellen *O* »Information« an *E* »Josua« zur Verfügung. *S* und *E* wurden getauscht, in *O* ist »Auftrag« durch »Information« ersetzt. Wir finden hier eine Transformation der Ausgangssituation, als die wir Erzählung definiert hatten (vgl. o.). Aus dem Auftrag wurde eine Information, die die Kundschafter von Rahab erhalten haben.

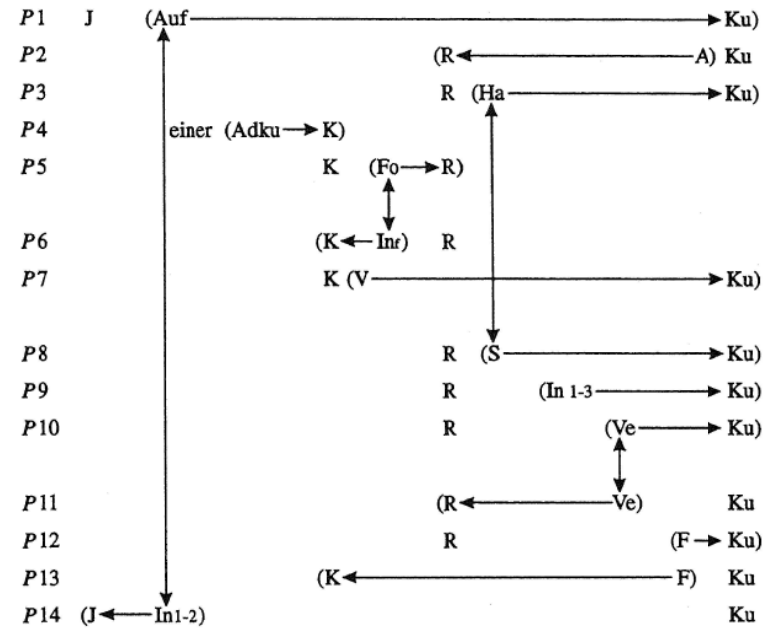
Innerhalb der Erzählung lassen sich noch andere Sequenzen mit Transformationen isolieren. So fordert in P_5 der König die Herausgabe der Kundschafter; in P_6 verweigert Rahab die Herausgabe und bietet ihm statt dessen eine falsche Information: Die Kundschafter wären zur

72 Lévi-Strauss, zit. Anm. 34, 29ff.

Jordanfurt geflohen. Wiederum sind *S* und *E* der Programme ausgetauscht, der Inhalt von *O* durch etwas Neues ersetzt (»Forderung der Herausgabe« durch »falsche Information«). Ziel ist nun, alle Transformationen zu erfassen und alle Programme so zu verketten, daß sie die Schritte der Transformation abbilden, die die Erzählung bildet.

In der folgenden Abbildung ist das Netz der erstellten Programme wiedergegeben, die die Oberflächenstruktur der Erzählung erfassen. Die Spalten nehmen die Akteure auf, die senkrechten Linien zeigen die Transformationen an, die benannt wurden.

Abbildung 49



* Das unpersönliche »man« aus V. 2 wurde zu »einer« umformuliert und dann als P_4 hier eingesetzt: *S* »einer« stellt *O* »(Information über) Anwesenheit der Kundschafter« an *E* »König« zur Verfügung; ohne diese Aktion wäre der König gar nicht ins Geschehen eingetreten.
A = Anwesenheit; Auf = Auftrag; F = Flucht; Fo = Forderung des Königs, die Kundschafter herauszugeben; Ha = Haus; J = Josua; K = König; Ku = Kundschafter; R = Rahab; S = Schutz; V = Verfolgung; Ve = Vertrag; In_x = Information (x = 1: Jahwe hat euch das Land gegeben; x = 2: Die Landesbewohner leben in Schrecken vor euch; x = 3: Geht ins Gebirge); In_f = falsche Information (Rahabs Behauptung, die Kundschafter seien geflohen).

Jos 2: Narrative Programme

(2) Betrachten wir noch einmal die zugrundeliegende *Transformation*: Aus dem Auftrag Josuas an seine Kundschafter wird eine Information, nach der die Bewohner des Landes, für das Jericho steht, in Furcht vor den Israeliten lebten, weil sie wußten, daß Jahwe, Gott im Himmel und auf Erden, ihr Land in die Hand der Israeliten gegeben hat. Die Kundschafter erfahren das von Rahab. Jericho und sein König stehen für das in den Augen der Israeliten besetzte Land, das sie erobern wollen, Josua steht mit seinen Kundschaftern für das zu erobernde, weil von Jahwe versprochene Land. Der der Erzählung zugrundeliegende Ausgangswiderspruch lautet u.E. »besetzt« vs. »versprochen«, und der soll vermittelt werden. Daraus ergeben sich zwei unterschiedliche Strategien, entlang derer die Erzählung in eine Hauptachse, die »principal«, und die »polemical«, die Widerspruchsachse, aufgeteilt werden kann.[73]

Schauen wir uns die Reihe der abgeleiteten Widersprüche an, so finden wir zu Beginn »versprochenes« vs. »besetztes« Land. Das »versprochene Land« wird nun durch eine Menge von Akteuren (Josua, die Israeliten) ersetzt, die wir mit dem Index »Jahwe« versehen können. Das »besetzte Land« wird durch seine »Besetzer« ersetzt, den König von Jericho und seine Leute. Dieser Menge geben wir den Index »Jericho«. Wir wiesen bereits darauf hin, daß Jericho kein Gott zugeordnet werden kann. Der Leerstelle im Götterhimmel entspricht, daß der Kampf der Götter um das Land durch ihre jeweiligen Vertreter auf Erden ausgeführt wird. Den Ausgangswiderspruch der Erzählung können wir nun durch die Indices der Mengen beschreiben, die jeweils für eine der beiden Seiten des Gegensatzes stehen.

Für die indizierten Mengen treten nun in der Erzählung jeweils Akteure an, für Israel die Kundschafter, für den König seine Boten. Der abgeleitete Widerspruch lautet daher »Kundschafter« vs. »Leute des Königs«. In bezug auf den Ausgangswiderspruch »besetzt« vs. »versprochen« haben sich die Gegensätze bereits etwas angenähert, da die Akteure einander begegnen und handeln können.

Wir wollen nun die Bedingungen für den Fortgang der Erzählung formulieren. Zum einen dürfen die Kundschafter natürlich nicht von den Leuten des Königs erwischt werden, zum anderen müssen die Kundschafter die für sie so wichtige Information erhalten, die Josua dringend benötigt, damit wahr werde, was wahr werden soll: Das Land soll seines werden. Die Kundschafter müssen nach dieser Information in Jericho fragen, können sie daher nur von jemandem bekommen, der oder die zwar zu Jericho, aber nicht zu den Leuten des Königs gehört. Die Person muß also zwischen den Kundschaftern und den Leuten des Königs stehen.

73 Zu diesen Begriffen und zum folgenden vgl. Patte/Patte, zit. Anm. 49, 11ff.

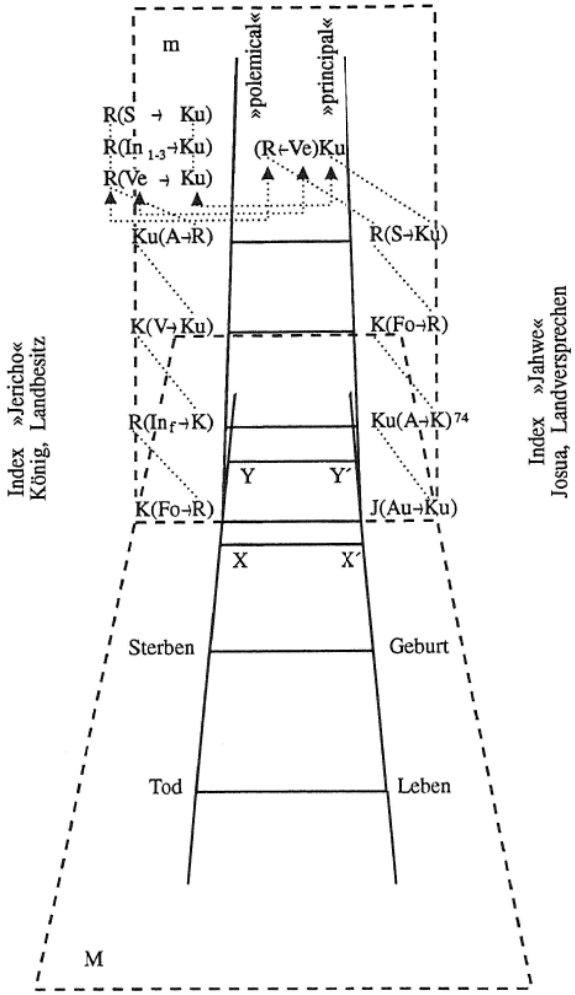
Die erste Forderung wird durch die »richtige« Information an die Kundschafter erfüllt, sich in den Bergen zu verstecken, während die »falsche« Information die Männer des Königs zu den Furten eilen läßt, die entgegengesetzt liegen. Die semantische Opposition wird hier als Aktion im topographischen und chronologischen Code beschrieben, die die Kundschafter mit der richtigen Information versieht und die Leute des Königs von ihnen entfernt. Die Geberin der richtigen und der falschen Information ist Rahab, die damit deutlich in der Mitte der opponierenden Mengen steht. Die Kundschafter haben die Information innerhalb der Stadt Jericho erhalten: Die Menge »Jericho« wird auf der topographischen Ebene differenziert, indem das Haus der Rahab einen eigenen Ausgang aus der Stadt erhält. Wir erinnern uns: Die Leute des Königs haben vor der Verfolgung die Stadt abgeschlossen, so daß niemand Jericho verlassen konnte – außer durch einen geheimen Ausgang!

Das Haus der Rahab in Jericho erfüllt folglich die oben aufgestellten Bedingungen, denn es gehört zu Jericho, aber das Fenster wird dem Tor der Stadtmauer äquivalent, mit dem wichtigen Unterschied, daß der König über dieses »Tor« nicht gebietet.

Der nächste abgeleitete Widerspruch lautet daher: »offenes Fenster« vs. »geschlossenes Tor«. Innerhalb der Stadt Jericho kann das »Haus Rahab« nun vermittelnd funktionieren. Wir sehen noch einmal im Material, wie ein ideologischer Ausgangswiderspruch in einen anderen Code transponiert wird (die Akteure), der abgeleitete in den topographischen Code und dort vermittelt wird. Die Erzählung hat ihr Ziel erreicht.

Die eben genannten Übertragungen lassen sich in Abbildung 50 wiederfinden.

Abbildung 50



Jos 2 im »ideologischen Universum«

Hier entspricht der falschen Information Rahabs an den König auf der topographischen Ebene die Verfolgung zur Furt, während der richtigen Information die Flucht ins Gebirge entspricht. Dem Haus entspricht der Schutz, den Rahab den Kundschaftern anbietet. Schutz ist ein abstrakterer Begriff als die in der Erzählung verwendeten. Wir führen ihn ein, weil Rahab durch ihren Vertrag mit den Kundschaftern diesen Schutz verspricht, wenn sie selbst dafür nach der Eroberung

Jerichos Schutz erhält. In Verwandtschaftsbeziehungen formuliert besagt der Vertrag, daß Rahab die Beziehungen zur Stadt und dem König aufkündigt und neue zum Volk der Israeliten knüpft: Sie wechselt die Menge. Das Fenster der topographischen Ebene wird dem Vertrag im soziologischen Code äquivalent, denn – metaphorisch ausgedrückt – beide ermöglichen ein Eindringen in einen geschlossenen Raum (die Menge). In diesem Kontext läßt sich nun u.E. die Bezeichnung Hure für Rahab erklären: Sie ermöglicht im soziologischen Code die Mittelstellung Rahabs zwischen Jericho und den Kundschaftern. Damit wäre die Bezeichnung eine weitere Äquivalenz zum Fenster. Denn im Haus der »Hure« Rahab gilt die Herrschaft des Königs nur eingeschränkt, weil es einen zweiten Zu- oder Ausgang zur Stadt gibt, den er nicht kontrolliert. Mit diesen Überlegungen bestätigt sich unsere Ausgangshypothese, die wir im paradigmatischen Vergleich mit der Erzählung des Richter-Buches gewonnen hatten.

(3) In Abbildung 50 sind die Narrativen Programme umgestellt und anhand der *»principal« und der »polemical« Achse* ausgerichtet. Die Achsen sollen die Strategien der opponierenden Mengen »Jahwe« und »Jericho« darstellen. Gelesen werden die Programme diesmal von unten nach oben, wobei wieder die Abfolge durch die Ersetzung von *E* durch *S* sichergestellt wird. Wir beginnen also wieder mit P_1 (unten links) und verfolgen die Kette der Narrativen Programme bis zu den drei sich entsprechenden Programmen P_9-P_{11}: Rahab bietet den Kundschaftern Schutz und einen Vertrag und die Kundschafter bieten ihrerseits Rahab einen Vertrag an.

Auf der gegenüberliegenden Seite beginnen wir mit P_5, das die abweichende Strategie des Königs von Jericho in Gang bringt. Diese Linie wird mit den entsprechenden Narrativen Programmen weitergeführt, bis wir auch hier wieder bei dem Vertragsschluß zwischen Rahab und den Kundschaftern angelangen: Da Rahab ja zunächst zur Menge »Jericho« gehört, muß ihre Aktion auch auf dieser Seite notiert bleiben.

Wie gegensätzlich beide Strategien tatsächlich sind, zeigt sich, wenn wir folgendermaßen lesen: Wir beginnen auf der »principal«-Achse links unten und verfolgen die Kette bis zu ihrem Ende. Hier finden wir das Programm *Ku(Ve → R)*. Wenn in diesem Programm der Pfeil umgedreht und die Klammer versetzt wird, erhalten wir: *R (Ve → Ku)*! Damit sind wir auf die »polemical«-Achse hinübergewechselt. Versuchsweise können wir nun in allen Programme auf dieser Achse ebenfalls die Pfeile umdrehen und die Klammer versetzen (wodurch *S* und *E* wechseln). Ersetzen wir zudem noch die Werte von *O* durch ihren semantischen Gegenwert (im Rahmen der Erzählung), können wir die Linie von oben nach unten lesen: Das Ergebnis ist die vollständige Negation der Strategie, die mit der Menge »Jericho« verbunden ist!

Diese Bemerkungen beziehen sich auf die Notationen der Fläche »m«, die das semantische Universum der Erzählung abbilden soll. Die Fläche »M« soll das »mythische« Universum der Gesellschaft darstellen, die diese Erzählung tradiert. Die Beziehung von »m« zu »M« soll die oben dargestellte Arbeitsweise des mythischen Denkens nach der Hypothese von Lévi-Strauss abbilden, das Ausgangswidersprüche im semantischen Gesamtuniversum der Gesellschaften über Ketten von abgeleiteten Widersprüchen zu vermitteln sucht. Als heuristische Konstruktion für einen solchen Grundwiderspruch des mythischen Systems haben wir »Leben« vs. »Tod« eingesetzt. Dieser wird immer wieder durch andere ersetzt bis zu dem Widerspruch von »besetztem« vs. »versprochenem« Land. Die Geschichte dient als Legitimation für die blutige Eroberung des Landes, das als Verheißung Leben bedeutet, aber auf die Seite des Todes gerät, solange es besetzt ist.

Aus diesem ideologischen Interesse erklärt sich wohl die Leerstelle im Himmel, wo ein »Gegen«-Gott fehlt: Wenn Jahwe der einzige Gott ist und darin auch von Jericho letztlich anerkannt wird (die »Information«, die die Kundschafter in Jericho erhalten, vgl. V. 9), muß Jericho sich seinem Urteil beugen. Die ideologische Komponente dieser Sicht, sozusagen der blinde Fleck in der Wahrnehmung von Josuas Leuten: Jahwes Strategie verheißt nur seinen Leuten Leben, den Menschen in Jericho dagegen den Tod!

(4) Hinter der Konstruktion von »M« und »m« steht die strenge strukturalistische Vorstellung über die *Funktion von Mythen* in einer gegebenen Kultur. Als Konsequenz ergibt sich aus ihr, daß, bezogen auf den Grundwiderspruch, letztlich alle Erzählungen funktional äquivalent sind, sie bilden Stationen im unendlichen Vermittlungsprozeß, dem die Sprache unterworfen wird. Wir sollten bei dieser weitreichenden These allerdings nicht unsere Definition von Strukturalismus als Verfahren vergessen: Wir befinden uns in der Analyse, wie Bedeutung organisiert wird. Wenn wir die in den Schnittmengen eingefangenen Bedeutungen einer konkreten Erzählung oder gar eines semantischen Gesamtuniversums einer gegebenen Gesellschaft betrachten, können wir verfolgen, wie der Grundwiderspruch in semantisch unendlich vielen und reichen Varianten verhandelt wird, in denen er z.T. gut versteckt ist.

Die in Abbildung 50 auf der Fläche »M« notierten Gegensatzpaare gehören eher zum primären System der Sprache, auf der das sekundäre System der Erzählungen aufbaut. Im sekundären System werden diese Begriffe dann »übersetzt«, in unserem Falle durch den Gegensatz von »versprochenem« vs. »besetztem« Land. In einem Bild: Die imaginär verlängerten Linien des primären Systems können sich nie schneiden. Die differentiellen Abstände innerhalb der Gegensatzpaare können sich stetig verringern; um sie zu vermitteln, bedarf es einer Erzählung.

d) Notationen der Tiefenstruktur

(1) Methodisch haben wir uns durch Modelle leiten lassen, die unsere Analyse Schritt um Schritt von der Oberfläche zur Tiefenstruktur geführt haben. Im folgenden, letzten Schritt unserer Analyse wollen wir das *Aktanten-Modell als Abbildung der Tiefenstruktur* anwenden und mit den Notationen der Erzählung von der Hure Rahab auffüllen.

In den bisherigen Analyseschritten haben wir vornehmlich mit den Aktionen oder Funktionen in der Erzählung gearbeitet. Durch sie werden die Akteure gekennzeichnet. Um die Aktanten benennen zu können, unterdrücken wir nun die Aktionen und betrachten nur die semantische Aufladung, wie wir es genannt haben, die die Akteure durch sie erhalten. Dazu gehen wir zu Abbildung 49 zurück. Dort sind die Akteure der Programme spaltenweise untereinander geschrieben. Wir können eine solche Spalte als ein Feld auffassen, das durch Informationen aufgefüllt wird, die die einzelnen Programme hinzufügen. Auf diesen Feldern gibt es kein »Zuerst« oder »Später« mehr, die Zeitlichkeit der Erzählung ist aufgehoben. Die Felder benennen wir nun mit einem Index, der in unserem Falle so gewählt wird, daß Figur und Aktant identisch bezeichnet werden. Damit tritt in dieser Erzählung eine der Möglichkeiten auf, wie Akteur oder Figur (Oberfläche) und Aktant (Tiefe) aufeinander bezogen werden können: Ein Akteur wird einem Aktant zugeordnet, ein Akteur wird auf Aktanten aufgeteilt (weil die den Akteur beschreibenden Aktionen auf mehrere Aktionsbereiche aufgeteilt werden) und die Zuordnung von einem Aktanten zu mehreren Akteuren.[74] Der letzte Fall ist in unserer Erzählung auch zu finden.

Beginnen wir nun mit der Zuordnung der Felder zu den Positionen des Modells. Das gesuchte Objekt, um das es in der Erzählung geht, ist das Land. Jahwe als derjenige, der das Land versprochen hat, gehört in die Position des Adressanten. Jahwe hat das Land den Israeliten versprochen, die daher in die Position Adressat eingesetzt werden. Dazu zählen natürlich auch Josua und die Kundschafter, die jedoch eindeutig in die Position Subjekt gehören. Wir haben hier also den Fall, daß zusammengehörende Akteure sich auf zwei Aktanten verteilen. Wir könnten sagen: Josua und die Kundschafter lassen sich genau dann als Israeliten bezeichnen, wenn eine Erzählbewegung das begehrte Objekt Land aus dem »versprochenen« in den »besetzten« Zustand (aus der Perspektive der Israeliten natürlich) überführt.

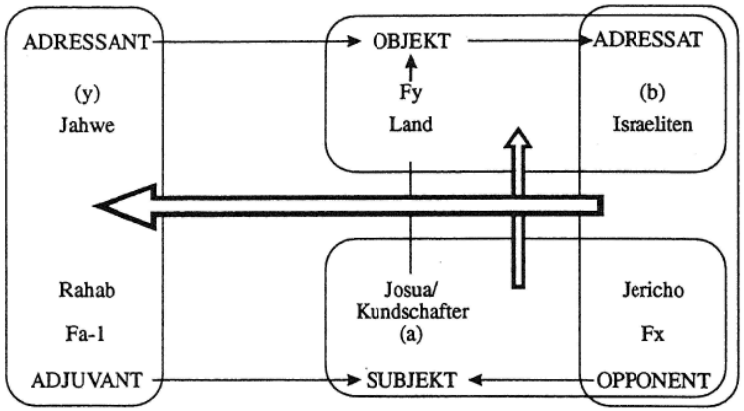
Die obere Reihe des Aktanten-Modells wäre damit mit semantischen Mengen aus der Erzählung gefüllt. Wir können die Reihe auch als narratives Programm auffassen, das als P_0 die Prämisse unserer Er-

74 Vgl. Greimas, zit. Anm. 49, 169ff.

zählung abbildet: Jahwe hat den Israeliten das Land versprochen, die Kundschafter Josuas machen sich auf, um es auszukundschaften ...

Die untere Reihe stellt das Subjekt, das wir bereits mit Josua und seinen Kundschaftern belegt haben, zwischen einen Adjuvanten und einen Opponenten. Die Position Opponent läßt sich einsichtigerweise mit Jericho belegen: der König und seine Leute. Die Position Adjuvant belegen wir mit Rahab, da sie den Kundschaftern hilft.

Abbildung 51



Integriertes Modell von Jos 2

(2) Die Belegung des Modells wollen wir nun *durch die Lévi-Straussche Formel interpretieren*. Wir bilden zunächst die Ausdrücke *Fx(a)* und *Fy(b)*: Die Tatsache, daß Josua und den Kundschaftern der König (Jericho) gegenübersteht, verhält sich zu der Tatsache, daß das Land den Israeliten versprochen ist (linke Seite der Formel), wie sich die Tatsache (wir bilden nun *Fx(b)*) daß Jericho das Land noch gehört, zur Tatsache verhält, daß sich in Rahab Jahwe in seiner anderen Möglichkeit offenbart (*Fa-1(y)*). Diese Formulierung gibt die Erzählung von Anfang bis Ende als ein austariertes Gleichgewicht semantischer Mengen wieder. Dabei sind die Positionen mit Mengen belegt, die innerhalb der Erzählung durch Aktionen bestimmt wurden. Die rätselhafte Formulierung, in Rahab offenbare sich Jahwe in seiner anderen Möglichkeit, fordert weitere Erklärungen heraus, denn sie weist auf eine verborgene notwendige Beziehung hin, die wir bisher nicht entdeckt hatten.

Sehen wir uns den Ausdruck *Fa-1(y)* näher an. (*a-1*) soll das Gegenteil von *a* sein, gedacht in einem zweiwertigen semantischen Universum. (*y*) verweist auf den Adressanten, *Fa-1* auf den Adjuvanten. Wie

können wir diese Ausdrücke aufeinander beziehen? Rahab und Josua werden zu Komplizen, wollen aber Verschiedenes. Josua will Tod, Rahab will retten und verkörpert das Leben. So gesehen können wir Josua als eindeutig bezeichnen, sein Ziel ist klar, er hält es für durch Jahwe legitimiert und wird sich davon nicht abbringen lassen. Rahab verkörpert dagegen die Doppeldeutigkeit: Für Jericho ist sie eine Hure, d.h. sie pflegt anrüchige Beziehungen, und eine Verräterin, d.h. sie bringt Jericho den Tod. Für Josua ist sie Verbündete, sie hilft ihm zu leben; außerdem rettet sie durch ihre Entscheidung ihr »Haus«, Vater, Mutter, Geschwister und Mägde und Knechte.

Fa-1 steht für die Doppel- oder Vieldeutigkeit, gegen die Eindeutigkeit eines Josua (*a*). Beziehen wir diese Belegung auf die anderen Notierungen des Modells, weiten wir die semantischen Mengen kontrolliert aus. Eindeutigkeit ist ja auch für Jericho das Ziel, das ebenfalls für sich das Leben, für die Gegner den Tod will. Aber auch Rahabs Lebensbotschaft ist von Jahwe gewollt, der in der Erzählung nicht nur durch Josuas Todesbotschaft für andere auftritt. Bezogen auf das begehrte Objekt Land, das Josua und Jericho erhalten bzw. behalten wollen, erscheinen ihre jeweiligen Strategien als identisch: Tod dem Feind, Leben für die eigene Partei! In der Figur der Rahab wird nun ein Begriff verkörpert, der in der Mitte der funktional identischen, inhaltlich aber divergierenden Strategien steht. Jahwe bildet über all dem einen Art Baldachin, der die Verhältnisse legitimiert. Daß er neben dem Tod, den er durch Josua und Jericho gleichermaßen will, auch das Leben will, zeigt Rahab, die nicht nur die Ihren rettet, sondern durch Vertrag auch in die Menge der Israeliten aufgenommen wird. Insofern zeigt sich in Rahab die andere Möglichkeit Jahwes.

Wir wollen diese Linien noch ein wenig ausziehen, weil das vielleicht Licht wirft auf die Leerstelle im Götterhimmel. Der König und seine Mannen brauchen eigentlich keinen eigenen Mann im Himmel, auch sie haben an Jahwe, der den Tod will, genug. Auf dieser Basis können sie sich mit den Israeliten verständigen: Leben für uns, Tod den anderen, das eignet sich als Parole für beide Seiten. Der Gott könnte einen anderen Namen tragen, das Gesicht brauchte er nicht zu wechseln! Gegenüber dieser einen Strategie des Todes steht die Strategie des Lebens in Rahab. Auch diese Strategie findet im Götterhimmel ihr Abbild, nämlich in der anderen Möglichkeit Jahwes. Im Haus der Rahab gründet eine Achse, die Himmel und Erde verbindet; gemessen an ihr fällt eine Entscheidung für Leben oder Tod.

e) Der Engel und sein Gott

Unsere Modelle sind Netze notwendiger Beziehungen, deren Maschen die Oberflächenmerkmale der Rahab-Erzählung miteinander verknüpfen. Wenn wir diese Netze auswerfen und die eingefangenen Inhalte

vor uns ausbreiten, dann verfahren wir wie ein Analytiker, der den ursprünglichen Kontext eines Symptoms zu ergründen sucht. Und auch das Ergebnis ist vergleichbar: Es enthüllt sich gleichsam das Unbewußte der Erzählung. In unserer Erzählung sind wir so der Hure Rahab als dem tricksenden Engel eines bluffenden Gottes begegnet; dies ist eines der Bilder, das sich im rasenden Kaleidoskop der Bedeutungen ergibt, an denen vorbei unsere Netze immer tiefer in das Meer der Bedeutung sinken, das diese (wie jede andere) Erzählung zu erschließen vermag. Solche konsistenten Bedeutungsebenen, auf die wir dabei stießen, nannten wir Codes; sie sind nicht nur die Brücke zum historischen Verständnis eines Textes.

Die Erzählung betrachtet (topographisch) eigentümlich konsequent das eigene Land mit den Augen des ausgeschlossenen Eroberers, der sich einem System von Ringwällen gegenübersieht, in dessen Zentrum es zu gelangen gilt: dem Grenzfluß Jordan, der Stadtmauer von Jericho und schließlich der Stadtburg Jericho als Sitz des gegnerischen Königs. Die Topographie ist nun aber lediglich die Bühne für das Personal der Erzählung (und muß mit dem Blick darauf sogar noch durch kontrolliertes Ausziehen der offen sichtbaren Linien erweitert werden). In der Bar »Chez Rahab« herrscht reges Treiben.[75] Hier ist der Hort des Lebens und des Überlebens, wo Freund und Feind ein- und ausgehen, die Kundschafter Josuas und die Männer des Königs. Rahab vermittelt auch zwischen den jeweiligen Auftraggebern und damit, wie wir wissen, letztlich zwischen Jahwe und den Fremdgöttern.

Dann muß aber nicht nur der Raum erweitert werden. In Rahabs Haus ist nicht nur die semantische Achse verankert, die Himmel und Erde als Herrschaftsbereich Jahwes verbindet (Jos 2,11); wir sahen bereits, daß es um mehr geht. Die einfachen Vermittlungsmodelle reichen da nicht mehr aus. In Rahabs Haus prallen ja zwei entgegengesetzte, von unterschiedlichen Zentren ausgehende, aber strukturell identische Machtsphären aufeinander. Sie sind jeweils als das Gegenteil von Kommunikation definiert, totalitär. Im Haus der Hure geben sich die Agenten des Holocaust die Klinke in die Hand (Jos 6,21) – und sie müssen sich einer anderen Macht beugen. Die Vermittlung erscheint den »Todes«-Modellen gegenüber als eigener Inhalt, da in diesen alles um so eindeutiger wird, je näher man zum jeweiligen Zentrum gelangt. Bei Rahab hingegen ist im Zentrum der Macht alles

75 Zum Vergnügen folgendes Zitat: »That they should have found refuge in *the house of a harlot* (im Orig. gesp.) is not surprising. The authorities would be used to seeing strange characters going in and out of such a place. Besides, a harlot, because of her very station in life, would not likely to be a very loyal citizen. There is no need to infer, that the man visited her for purposes pertaining to her profession, though that is not impossible« (John Bright, Joshua. Text, Exegesis, and Exposition, The Interpreter's Bible, Vol. 2, New York / Nashville 1953, 553-673, hier: 559).

zweideutig. Nicht nur Rahabs »Moral« oder ihr »Patriotismus«, auch die Macht- und Familienverhältnisse sind es. Das ist die geheime Botschaft der Geschichte, die selten aktualisiert, aber immer transportiert wird, sobald man diese Geschichte erzählt. In den Belegungen des Aktanten-Modells ließ sich das deutlich ablesen.

Als wir das Aktanten-Modell auf all seinen Positionen mit den Vermittlungsgrößen dieser Möglichkeit besetzten, öffneten sich auf den mittleren und rechten Positionen gleichsam semantische Trichter. Wir müssen selbst bei der Besetzung »Jahwe« fragen, ob sie weit genug ist für den Bedeutungsspielraum, den das erzählerische Modell nun potentiell erschließt. Wir schlugen deshalb vor, Jahwe unter einem doppelten Gesichtspunkt zu sehen. Die Figur der Rahab aber wurde zum Rätsel. Während sie in ihrem Haus die Verhandlungen mit den Todesboten der Kontrahenten führt, leuchtet am Himmel über ihrem Dach der Widerschein vergangener Götterschlachten.

Bedenken wir noch einmal die Standardinterpretation des Aktanten-Modells, die Adressant, Adjuvant und Subjekt in enge definierte Beziehung bringt, so erhalten wir schließlich eine ganz neue Erzählung. Josua war es nicht vergönnt, zum Lebensretter zu werden; daß sich aber im Tun der Rahab, zu dessen Erzählhintergrund sein Handeln wird, Gott tiefer offenbart als im Kriegsgott der Israeliten (wer immer das zur Entstehungszeit der Erzählung gewesen sein mag) – daran zweifeln wir nicht.

Nachweise

Abb. 1 aus: Martin P. Nilsson, Die Geschichte der griechischen Religion. Bd. 1: Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft, München 1980, Tafel 33, 1. © C.H. Beck´sche Verlagsbuchhandlung München
Abb. 2 aus: Paul Zanker, Wandel der Hermesgestalten in der attischen Vasenmalerei, Bonn 1965 (Antiquitas III, 2), Tafel 4. © Dr. Rudolf Habelt GmbH Bonn
Abb. 3: Postkarte Lateran-Museum Rom
Abb. 6 aus: Allgirdas Julien Greimas, Strukturale Semantik. Methodologische Untersuchungen, Braunschweig 1971, 165. © Verlag Vieweg Wiesbaden
Abb. 23 aus: Claude Chabrol / Louis Marin (Hg.), Erzählende Semiotik nach Berichten der Bibel, München 1973. © Kösel-Verlag München
Abb. 26 aus: James Gleick, Chaos – die Ordnung des Universums. Vorstöße in Grenzbereiche der modernen Physik, München 1988, Tafel 1 zw. S. 256 u. 257. © Droemersche Verlagsanstalt Th. Knaur Nachf. GmbH & Co. München
Abb. 27 aus: s. Abb. 26, Tafel zw. S. 224 u. 225.
Abb. 28 aus: s. Abb. 26, S. 211.
Abb. 29: Verwendung der Grafik aus: s. Abb. 26, S. 47 unten.
Abb. 31 aus: Roland Barthes, Mythen des Alltags (es 92), Frankfurt (1964) ²1988. © Suhrkamp Verlag Frankfurt
Abb. 32 aus: s. Abb. 26, S. 151.
Abb. 34 aus: Rembrandts Handzeichnungen und Radierungen zur Bibel, hg. v. Hans-Martin Rotermund, Laar/Stuttgart 1963, 300. Ernst Kaufmann GmbH Laar / Württembergische Bibelanstalt Stuttgart
Abb. 35 abgedr. in: Jan van der Meulen, Jürgen Hohmeyer, Biographie der Kathedrale, Köln 1984, 247. DuMont Buchverlag GmbH & Co. KG Köln
Abb. 36 aus: s. Abb. 35, S. 247
Abb. 37 aus: Etienne Houvet, Cathédrale de Chartres. Bd. 4: Portail Nord II. Chelles (Seine-et-Marne) 1925, Tafel 45.
Abb. 38 aus: s. Abb. 37, Tafel 41.
Abb. 39 aus: Jan van der Meulen, Die Weltschöpfung in historischer Sicht (Francia 5), München 1977, S. 115 Abb. 4. Artemis-Verlagsgesellschaft mbH München
Abb. 40 aus: s. Abb. 39, S. 86 Abb. 2.
Abb. 41 aus: Jon James, Chartres, les constructeurs, Chartres 1977-1982, 232.
Abb. 42 aus: s. Abb. 41, S. 97.
Abb. 45 aus: Claude Bremont, La logique des possibles narratifs (Communications 8), Paris (1966) ²1988, 61. © Editions du Seuil 1966 et 1981

Register der Bibelstellen

Altes Testament

Gen
1,2 86
1-3 178.198
2,17 72
2,4b-3,16 72
3,17ff 72
4,10ff 72
6,2 138f
8,22 88
12,3 88
16 80
17,5 75
22 75
25,24 70
27 80.82
32 135
32,28 95
48,19 70
48,8-22 82

Ex
1f 82
4,22 95
15,20f 50

Dtn
26,5-11 64

Jos
2 78.83.320
6 80.320
6,21 340

Ruth
3 80

I Sam
10 136
12,1-4 115
28 81

II Chr
36,15f 106

Jes
45,23 88
49,12 144
56,3-8 146
56,7 106

Jer
7,11 106

Ez
34 115
34,31 115

Hos
1,2-4 106

Mal
1,1f 70

Neues Testament

Mt
1,1-17 65.69.81
1,11 84
4,15f 84
4,17 125
5,17-48 97
5,17 109
5,21f 109
6,14f 123
6,9-12 122
10,24 102
11,12 119

11,17 106
15,21-28 84
18,12-14 112
18,20 118.144
28,1-8 129
28,19 84

Mk
1,10 101
1,12f 101
1,14.20 101
1,15 125
1,22-24.27 103
1,25 100
1,31 100
1,35 101
1,41 100
2,1-12 103
2,5 100.103
2,11 100
2,13-17 107f
2,19 118
3,1-6 103
3,1 100
3,5 100
4,20 102
4,26-29 117
4,3-8 117
4,30-32 113
4,35-41 103
5,11-13 101
5,25-34 103
5,27f 103
5,35-43 103
5,41 100.103
6,11 102
6,30-44 103
6,34 115
6,45-53 103
6,5 100
6,7.12 102
6,56 103
7,24-30 103
7,35f 100
8,18.28 102
8,23-25 100
8,33 102
9,2-9 101
9,35 144
9,38 100
10,17-31 116
10,31 144
10,52 100
11 111
11,1-44 103
11,12-14 103
11,20 103
12,41-44 116
13,9-13 102
14,3-9 118.136
14,17-25 109
16,12f 129
16,9-18 103
16,14 109.129

Lk
1,1f 261
1,3 116
1,15 262
1,19 262
1,46b-55 116
3,21f 152
3,23-38 69.79
4,14 101
4,30 101
5,4-11 103
6,22 107
6,20b-25 116
6,26 107
6,40 102
7,1-10 103
7,11-17 103
7,28 109
7,34 118
9,51-19,27 112
9,51-18,14 112
9,58 106
10,17 102
11,1-4 122
11,47 106
12,46 117
13,12 100
13,18-20 113
13,29f 144
13,34 106
14,4 100
14,15-24 108.117
15 112f.117
15,1-32 117
16,1-9 117
16,16 119
16,19-31 117
17,14 100
19,11-28 117
22,51 103
24,13-50 103
24,13-35 129
24,27 6
24,30-35.36-43 109
24,36-49 129

24,36 144

Joh
1,47 95
2,1-11 103.118
2,17f 106
8,59 101
10,11 115
10,39 101
12,1-8 118.136
13 109
14,12 102
15,20 102
21,12-14 109

Act
1,1-3 262
1,1 262
1,2.4 262
2,31ff 152
2,42-47 109
3,1-11 103
4,1 152
5,12-16 103
7,52f 106
7,59f 166
8,26-40 146
8,29 262
8,35.40 262
9,1-9 77
9,34 103
10f 135.146
22,6-11 77
26,12-18 77
26,16 145

Röm
1,1 145
1,18ff 70
3f 70
4 69
5,12ff 69
6,3f 101
6,4 142
7 69.76.78.85
7,14 11
8,12ff 70
8,14 68
8,16 69
8,19 88
9-11 69
9,4 70
9,6-13 70.97
10,12 85.141
11,11 70
14,11 88
15,8 144

I Kor
2,6f 11
4,1 144
5,16 144
7,10 102.143
7,12 102.144
7,25 143
9,2 143
9,14f 144
9,19 143
10,1f 143
10,14-11,1 140
10,16f 141
10,19-21 141
11,3-16 137
11,17-34 140
11,20f 141
11,23-25 109
11,33 141
12-14 68
12,12f 142
12,13 85.139
12,28 6
14,26 6
15,3-10 137
15,31 142

II Kor
4,10 143
5,10 142
12,9 95

Gal
1,14 76
1,16 78
3,27f 141
3,28 85.139
6,11 261

Phil
2,6ff 68.143
2,7 144
2,10 88

Jak
2,25 80f

Hebr
7,27 86
8,2 144
9,12 86
10,1 11

10,10 86
11,31 80f

Apk
22,20 260